HISTORIA ANTIGUA

Pablo C. Díaz Martínez
Clelia Martínez Maza
y Francisco Javier Sanz Huesma

Hispania

tardoantigua y visigoda

ISTMO

HISTORIA DE ESPAÑA ANTIGUA

HISPANIA TARDOANTIGUA Y VISIGODA

Pablo C. Díaz Martínez
Clelia Martínez Maza
Francisco Javier Sanz Huesma

ISTMO

Colección Fundamentos n.º 181
Serie *Historia de España*

Maqueta de portada:
Sergio Ramírez

Diseño interior y cubierta:
RAG

Esta obra ha sido editada con la ayuda de la
Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del
Ministerio de Cultura.

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

© Pablo C. Díaz Martínez,
Clelia Martínez Maza y
Francisco Javier Sanz Huesma, 2007

© Ediciones Istmo, S. A., 2007

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.istmo.es

ISBN-10: 84-7090-482-5
ISBN-13: 978-84-7090-482-0

Depósito legal: M-414-2007
Impresión:
Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)

Impreso en España / *Printed in Spain*

ÍNDICE

PRÓLOGO 7
Jaime Alvar Ezquerra

HISPANIA EN EL BAJO IMPERIO
Francisco Javier Sanz Huesma y Clelia Martínez Maza

INTRODUCCIÓN 15

I. HISTORIA POLÍTICA 25

Aspectos políticos del siglo III 25
La *diocesis Hispaniarum* y la historia del Imperio romano en el siglo IV d.C. 43
La administración provincial 62

II. ECONOMÍA Y SOCIEDAD 87

Aspectos económicos 87
Aspectos sociales 104

III. ASPECTOS RELIGIOSOS 141

El relevo religioso 141
El cristianismo en Hispania 159

IV. LA DOCUMENTACIÓN ARQUEOLÓGICA 219

La arqueología de la crisis 219
Arqueología urbana y rural de la Hispania tardorromana 228

INTRODUCCIÓN 259

V. LAS INVASIONES DEL SIGLO V. LA SUPERPOSICIÓN DE PODERES 273

La lucha por el control territorial 274
El primer reino germánico de Hispania. Los suevos 284
La construcción del reino visigodo de Tolosa y el control sobre Hispania 304
Los poderes locales y el fin de la soberanía romana 323

VI. EL SIGLO VI. EL LENTO CAMINO HACIA LA CONSOLIDACIÓN VISIGODA 335

El dominio ostrogodo 335
El control de Hispania 347
Leovigildo 356
Recaredo 378

VII. EL SIGLO VII. PODER POLÍTICO Y CONTROL SOCIAL.. 393

Entre anarquía y estabilidad 393
La monarquía reformista. Nuevas necesidades y nuevas soluciones 422
Poder social y poder económico 463

VIII. EL TRIUNFO DE LA IGLESIA 501

Poder económico, control ideológico y cultura de las elites 501
Las creencias y las prácticas religiosas 527

IX. EPÍLOGO. LOS ÚLTIMOS REYES Y LA INVASIÓN MUSULMANA 583

BIBLIOGRAFÍA 613

PRÓLOGO

Nunca gozó el estudio de la historia peninsular en la Antigüedad tardía de tanta popularidad como otros periodos de nuestro pasado remoto. De hecho, durante largo tiempo la Hispania visigoda fue feudo de la historiografía más rancia, aunque siempre destacaron intentos innovadores o rupturistas con desigual fortuna. El Bajo Imperio romano en Hispania estuvo, por lo general, algo mejor atendido, quizá porque los estudiosos del mundo romano se interesaron por conocer las circunstancias de la desintegración del Imperio en Occidente. Sin embargo, los visigodos se quedaron como en tierra de nadie, desatendidos tanto por los historiadores de la Antigüedad como por los medievalistas.

Sólo unos pocos historiadores se preocuparon durante buena parte del siglo XX de este periodo de nuestra historia. En su práctica totalidad estaban fuertemente ideologizados. Los unos por el deseo de demostrar la importancia de las innovaciones culturales introducidas por los invasores. Se trataba, en su criterio, de poblaciones mucho más aguerridas que los romanos de la decadencia y, en consecuencia, representaban mucho más dignamente los principios que se atribuían a los indoeuropeos. Resultaba, pues, muy estimulante defender la conmoción que su presencia supuso en el devenir de la historia peninsular y el potencial regeneracionista que representaban frente a una Roma dada a la molicie que ni siquiera el cristianismo había logrado revitalizar.

Los otros veían en la transición de la Antigüedad tardía al Medievo un laboratorio extraordinario para corroborar las tesis de la evolución social según los paradigmas de las formaciones precapitalistas. Fue de esta manera como comenzó a florecer un interés creciente por comprender los procesos de transformación que habrían de conducir desde las sociedades esclavistas a las feudales.

La diferencia sustancial entre ambas formas de representación del pasado estriba en que mientras los primeros establecían el énfasis en aspectos metahistóricos, en una verdadera mística de la Historia Nacional, la preocupación de los segundos radicaba en la comprensión de los mecanismos desarrollados para la consolidación de unas relaciones sociales basadas en la dependencia y la sumisión. Los propios títulos de los trabajos publicados durante este periodo ilustran suficientemente bien la controversia aquí enunciada.

La perversión historiográfica del último cuarto de siglo consiste en suponer que se ha superado aquella forma de mirar al pasado. Que ahora somos capaces de restaurar la historia que realmente fue al margen de nuestras premisas ideológicas. Es como si hubiéramos desarrollado una capacidad que nuestros predecesores no tuvieron, la adquisición de unas destrezas que nos convierten en auténticos técnicos, expertos en la decodificación de los residuos legados por el pasado, con asepsia total de los contenidos de ese legado. Somos capaces de mirar con displicencia a los maestros de aquellas polémicas, como si nuestro saber nos hubiera situado por encima de sus miserias.

Pero lo cierto es que la producción más reciente contiene –incluso a pesar de la ignorancia de sus artífices– las mismas dosis de ideología que antes. Y ello es así en parte porque algunos de los estudiosos se mantienen en la tradición establecida el siglo pasado; y en parte porque los otros suponen que por analizar documentos oscuros con instrumentos sutiles están ajenos a la conformación ideológica del pasado.

Es del todo falso que el pasado esté ahí en quietud absoluta para que lo recupere en su esencia verdadera el mejor de los «historiadores científicos». El pasado ya no está. Se esfumó y sólo alcanzamos sus efluvios, algunos de los cuales son de naturaleza muy material, pero no por ello desprovistos de ideología. Las con-

diciones de producción de los documentos con los que recomponemos la historia, las condiciones de su preservación y recuperación son tan determinantes para formalizar nuestro criterio como las propias condiciones de socialización del investigador y de su posición ante el mundo. Carece, pues, de sentido mirar con desdén la producción historiográfica del siglo pasado. Nuestra capacidad de reflexión debe conducirnos a aceptar lo efímero de nuestros planteamientos y la responsabilidad que adquirimos al ofrecer a nuestros lectores un texto que les valga de guía e introducción en la etapa histórica contenida en este volumen.

Los autores de este libro proceden de universidades distintas, de distintas tradiciones historiográficas y pertenecen a generaciones diferentes. El lector entrenado podrá en parte identificar las diferencias entre unos y otros. Precisamente esa pluralidad focal ha sido buscada, pues reporta unos beneficios indiscutibles cuando se ha incidido –como es el caso– en la consecución de una coherencia estructural e interna para la totalidad de la obra.

La primera parte está redactada por un joven doctor de la Universidad de Zaragoza, Francisco Javier Sanz, que gracias a su tesis se ha convertido en un sólido investigador en la Hispania bajoimperial. Ha redactado todo lo concerniente a la historia política de los siglos III y IV, de modo que establece el nexo obligado con el volumen anterior de esta misma colección del que se encarga Domingo Plácido. Aunque probablemente se trate de la parte mejor conocida de la historia del Bajo Imperio, el autor ha sido capaz de actualizar numerosos temas que habían quedado abandonados en el debate y logra dar sentido a una amalgama de noticias que con frecuencia se nos antojan irrelevantes, inconexas o de imposible inserción en un discurso general.

A continuación toma el relevo Clelia Martínez Maza, profesora titular de la Universidad de Málaga, reconocida especialista en religión romana y cristianismo primitivo. Ella se ha hecho cargo de los aspectos económicos, sociales y religiosos del periodo. Es admirable el esfuerzo realizado para proporcionar una imagen de coherencia aparente entre las informaciones dispersas por fuentes de variada naturaleza. La interacción de los aspectos económicos y sociales con los culturales constituye una apuesta muy bien lograda en esta parte que, además, integra el proceso de cristianiza-

ción de la Península con un dominio de las fuentes que resulta revelador para los lectores.

Esta parte se cierra con un capítulo original y utilísimo de Francisco Javier Sanz en el que se discute un problema suscitado en los últimos años cuando algunos autores comenzaron a negar la existencia de una crisis en el siglo III, al menos en lo concerniente a la Península. Más allá del debate teórico, que no se olvida, el autor aborda los argumentos necesarios para presentar la «arqueología de la crisis», de modo que brinda al lector la oportunidad de conocer los fundamentos materiales de la denominada Crisis del siglo III y continúa la exploración de la documentación arqueológica a lo largo del siglo IV. Resulta novedoso en la literatura histórica del periodo la relevancia otorgada en este volumen a la información proporcionada por la arqueología, instrumento imprescindible para todos los que se acerquen al periodo con deseo de aprender cosas nuevas.

La segunda parte del volumen se dedica íntegramente a la época visigoda. Es responsable de su redacción Pablo C. Díaz, profesor titular en la Universidad de Salamanca y reconocido especialista en ese periodo histórico. De nuevo se brinda al lector la oportunidad de conocer las fuentes para el estudio del periodo y se pasa a continuación al desarrollo político-institucional en el que inciden decisivamente las formas de explotación de la tierra, aspectos abordados en los capítulos de arqueología previos. Gracias a ese diálogo entre las partes, se adquiere la imagen de que la historia no es una sucesión de asuntos superpuestos, sino que se recuperan hilos conductores abandonados páginas atrás para encontrar la explicación de fenómenos retomados con posterioridad por otro autor. Interesa especialmente en esta parte, tras la exposición de la implantación visigoda, analizar el marco de las relaciones sociales, las formas cambiantes de dominación y control que se amparan en el triunfo definitivo de la Iglesia y más específicamente en la definitiva adopción del credo católico frente al arrianismo. Se podría haber desgajado un capítulo de historia cultural, pero se ha optado por una solución convincente al incorporar los aspectos culturales en el entramado social y en la propia historia de la Iglesia. Concluye el libro con un análisis sobre las causas del éxito de la invasión musulmana.

Constituye, en definitiva, este volumen una rica aproximación al periodo final de la Hispania romana en el que se conjugan equilibradamente la información documental, la interpretación de los acontecimientos y las explicaciones de carácter teórico, de modo que encontrará el lector satisfacción entre los modelos del pasado y las posiciones del presente.

Jaime Alvar Ezquerra
Universidad Carlos III de Madrid

HISPANIA EN EL BAJO IMPERIO

Francisco Javier Sanz Huesma y
Clelia Martínez Maza

INTRODUCCIÓN

Francisco Javier Sanz Huesma

El principio de la idea de crisis: las fuentes históricas y su problemática

La idea de que el siglo III fue un mal siglo para la historia del Imperio romano puede detectarse con facilidad en los textos contemporáneos. Es más, los autores que escribieron en el siglo IV nos han transmitido no ya una sensación de crisis, sino de catástrofe e incluso no falta alguna visión casi apocalíptica. Sólo Casio Dión y Herodiano son contemporáneos de los hechos que narran, pero su testimonio abarca únicamente las primeras décadas del siglo, que no son las más dramáticas, aunque su testimonio en ocasiones sí lo es. Para el resto las fuentes son casi un siglo posteriores y algunas presentan tantos problemas que su uso es desesperante, como es el caso de la *Historia Augusta*. El hecho de que muchas de ellas dependan de una posible obra histórica anterior actualmente perdida (la *Kaisergeschichte* o *Historia Imperial)* sirve de poco consuelo. Así pues, debemos depender de otras fuentes, epigráficas y numismáticas que, a pesar de sus limitaciones inherentes, están proporcionando un caudal de información de enorme valor.

Además, la inmensa mayoría de estas obras son de carácter filosenatorial, por lo que su juicio de los emperadores de origen humilde, provenientes de la carrera militar meritocrática, no es benigno, más aún debido a las medidas que algunos de ellos tomaron

para limitar el poder del senado. El caso de Galieno es, en este sentido, paradigmático: prácticamente todos los historiadores del siglo IV lo denostan con pasión a veces enfermiza, a pesar de que los estudiosos modernos lo consideran, con razón, uno de los mejores emperadores que ostentaron el poder. De hecho, J. M. Carrié lo considera el gran artífice de que Roma sobreviviera a los desastrosos años entre 253 y 268. Debemos añadir otro enemigo poderoso: la historiografía cristiana, de enorme influencia en los escritores medievales. El siglo III vivió los peores enfrentamientos entre el Imperio y el cristianismo (recordemos las persecuciones de Maximino, Decio, Valeriano, Galieno y Aureliano), por lo que no es de extrañar que la tercera centuria fuera de infausto recuerdo para los cristianos, que se sentirían tentados a emitir sobre ella un juicio muy negativo.

En un artículo muy influyente, el historiador alemán G. Alföldy señaló hasta nueve características del siglo III a partir del testimonio de escritores de la época, no sólo historiadores, sino también padres de la Iglesia, juristas, etcétera. Estas nueve características serían las siguientes: transformación de la monarquía del principado al dominado, es decir, nacimiento del despotismo militar que tanto criticaron Herodiano y Casio Dión; inestabilidad del Estado debido a la rápida y violenta sucesión de emperadores; aumento constante del poder del ejército en detrimento de otras instituciones; predominio de las provincias danubianas en los aspectos militares y políticos; cambio social, en el que personas de baja extracción llegaban a alcanzar puestos de gran relevancia e incluso la púrpura; problemas económicos; descenso de la población y de la mano de obra; crisis religiosa y moral; y, finalmente, las invasiones bárbaras.

De la edad de oro a la edad de hierro: la construcción de la crisis

Fueron los estudiosos renacentistas quienes comenzaron a interesarse sobre el fenómeno del fin del Imperio romano, si bien ya algunos de los principales historiadores romanos, como es el caso de Polibio (no es necesario recordar su famoso pasaje 6.51.4), Tito

Livio o Amiano Marcelino, habían incidido sobre este tema, al igual que había sido tratado por los escritores cristianos de los siglos IV y V. Entre estos estudiosos cabe destacar el uso de una terminología bastante aclarativa sobre cuál era su juicio al respecto: Roma había entrado claramente en decadencia. Así, Leonardo Bruni usa el término *vacillatio,* mientras que años después Flavio Biondo ya habla de *inclinatio.*

Sin embargo, sería el británico Edward Gibbon quien en su monumental y apasionante *History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* publicada en Londres en 1776/1777, más influyó sobre la historiografía posterior. Esta obra, cuyo título es claro indicativo de sus intenciones, parte de una base que tendría un enorme éxito historiográfico posterior, de forma que supuso un grave prejuicio para todo aquel que se enfrentara a la historia del siglo III. Según E. Gibbon el siglo II había sido una época de inusitado esplendor económico y cultural, así como un largo periodo de paz y prosperidad. Tanto es así que no dudó en denominarla como la «edad dorada de Trajano y los Antoninos» e incluso la consideró la etapa de la historia de la humanidad más feliz y próspera. En este punto Gibbon refleja la opinión de los historiadores romanos contemporáneos, en especial de Casio Dión, quien en un celebérrimo pasaje (71.36.4) habla de la «edad de oro» de los emperadores de la dinastía antonina, contraponiéndola a la «edad de hierro» instaurada por los Severo. Hay que tener en cuenta, empero, que tal entusiasmo responde, como ha indicado M. Mazza, a la exposición de los valores que Gibbon creía los mejores y que en su época se reflejaban en el despotismo ilustrado, que el británico exaltaba sin tapujos. Esta visión del siglo II, amplificada por la historiografía posterior, ha supuesto sin ninguna duda un serio lastre para una mejor comprensión de la historia del siglo III y ha perjudicado la aproximación objetiva a la misma. Cabe destacar que en la actualidad los investigadores han comenzado a detectar en el periodo antonino graves problemas, germen de las dificultades posteriores, que impiden ver en esta segunda centuria el panorama idílico descrito por Gibbon y sus seguidores.

En el conjunto general de la obra de Gibbon, el siglo III tiene un difícil encaje, como ha puesto de manifiesto M. Mazza. Tal es así

que el historiador británico no llega a asignarle, como sería previsible, un lugar concreto en su esquema de la decadencia de Roma, si bien sí señala algunas características principales que le permiten ubicarlo como el siglo en el que comenzó la decadencia, en concreto con la ascensión al trono del emperador Cómodo. Para Gibbon, estas principales características serían tres: el gobierno de emperadores pésimos como el propio Cómodo; la pérdida del poder por parte del Senado, en lo que sigue a las fuentes contemporáneas (Casio Dión, Herodiano); y la degeneración del ejército. Además, Gibbon otorgaba un papel esencial al emperador Septimio Severo en el inicio de la decadencia de Roma al hacerlo responsable del privilegio de los soldados respecto a otros estratos de la sociedad y de la corrupción de la disciplina militar, con las graves consecuencias que ello conllevó. La decadencia era para E. Gibbon una parte propia e indisociable del Imperio romano que los Severo se habían encargado de acelerar y que tuvo en el siglo III su primer episodio.

Tras la fundacional obra de E. Gibbon, muchos historiadores hicieron hincapié en distintos aspectos de la crisis del siglo III, que ya había tomado carta de naturaleza por sí misma. O. Seeck y A. E. R. Boak señalaron que el descenso poblacional, iniciado en el siglo III, había constituido el declive de la mano de obra dedicada a la agricultura, la industria y los servicios públicos, si bien el alemán Seeck añadía el elemento racista de eliminación de los mejores romanos, sustituidos por provinciales hispanos o sirios. E. Meyer, por su parte, insistía en los aspectos económicos utilizando expresiones del cariz de «espantosa crisis» y «colapso económico». Un panorama, como se puede comprobar, poco alentador.

La obra que más hizo por convertir el siglo III en el de la crisis y el comienzo del fin del Imperio romano fue sin duda la *Social and Economic History of the Roman Empire*, publicada en 1926 por el historiador ruso Mijail I. Rostovtzeff. Este autor estaba fuertemente influenciado por su propia experiencia personal, se había exiliado de Rusia tras el triunfo de los bolcheviques, hecho que determinó gran parte de su obra histórica, así como del contexto histórico, principalmente marcado por la traumática Primera Guerra Mundial. Por otro lado, su magna obra, sin duda fundamental para el más profundo conocimiento de la historia imperial, bebía tanto

de las corrientes históricas de la época (de M. Weber a E. Meyer) como de las filosóficas (destaca la influyente obra de O. Spengler). M. Rostovtzeff llevó a su máxima expresión la idea de que la época de los Antonino había sido la más próspera de la historia de Roma y que la llegada al poder de los Severo había significado el principio del declive. La causa principal de este declive, y ésta es la gran aportación del historiador ruso, es la oposición entre la ciudad y el campo, entre las masas campesinas, aliadas con los soldados, y la culta burguesía romana (la influencia de la revolución soviética queda mostrada de forma bien patente).

El juicio de Rostovtzeff sobre el siglo III es durísimo: a lo largo de él se destruyeron los principales fundamentos de la vida económica, social y cultural del mundo clásico. El Estado romano, cuyos cimientos eran la herencia clásica y la autonomía política de las ciudades (de hecho se trataría de una gran alianza de ciudades-Estado), fue arruinado y sobre el desastre se edificó un nuevo Estado degradado, basado en la ignorancia, la esclavitud, el servilismo, la corrupción y la violencia. Durante la llamada «Anarquía militar», régimen que fue perfeccionado a lo largo del siglo, principalmente por Galieno, se produjo una ruina económica (devaluación de la moneda, inflación galopante, depresión comercial); guerras continuas en varios frentes, con la consiguiente proliferación de ejércitos en campaña, lo que conllevaba abusos y rapiñas; aumento del bandolerismo hasta niveles nunca vistos; despoblación de tierras. En resumen, un panorama desolador que hacía del siglo III una centuria desgraciada y a olvidar, paradigma de la destrucción de Roma.

En el fondo, Rostovtzeff, cuya influencia en la historiografía posterior fue enorme debido a la seriedad de sus planteamientos y al riguroso método utilizado en su investigación, por otra parte de una gran erudición, veía en el siglo III un claro ejemplo de la lucha de clases tan querida del marxismo que tanto denostaba. En efecto, los historiadores marxistas, sólo citaremos a E. M. Stajerman y A. R. Korsunski, encontraron en el estudio del siglo III el momento propicio donde ubicar sus teorías sobre el fin del Imperio romano como una revolución de las clases oprimidas contra los poderosos. Sería en esta centuria, en definitiva, cuando comenzaría a resquebrajarse el sistema económico basado en el es-

clavismo que, por otra parte, habría vivido su edad de oro precisamente en el siglo II.

La crisis de la crisis: reescribir la historia del siglo III

Hasta ahora hemos podido comprobar cómo el siglo III era, en acertadas palabras de J. M. Carrié, un siglo «malquerido». Sin embargo, ya a inicios del siglo XX se produjo una reivindicación del siglo III, reivindicación iniciada por los historiadores del arte, entre los que destacaba Alois Rigl, que veían en esta época una nueva forma de arte, distinto pero no peor. Posteriormente, los historiadores comenzaron a criticar con firmeza el propio concepto de decadencia, tan querido por la historiografía hasta el momento. M. Mazza ha destacado el papel que tuvieron sobre todo los historiadores que participaron en la monumental *Cambridge Ancient History,* impulsada por Norman H. Baynes, en la que la idea principal era la continuidad, no el declive. Comenzaba por entonces a plantearse una pregunta que la historiografía moderna aún no ha resuelto satisfactoriamente: ¿supone el siglo III el final de la época clásica y el principio de la Edad Media o, al contrario, es un periodo más de la historia de Roma?

Debemos esperar a la segunda mitad del pasado siglo para encontrar una verdadera revisión de la historia del siglo III desde perspectivas más modernas y objetivas. Ha destacado justamente J. M. Carrié la enorme influencia que el estudio de las fuentes históricas tuvo en ello, desde dos parámetros: el nuevo análisis de textos ya conocidos desde una vertiente más exacta, más objetiva, más contextualizada y, en segunda instancia, la fundamental aportación de nuevos hallazgos, ya fueran textuales, epigráficos o arqueológicos. Precisamente el estudio de la epigrafía y la numismática de una forma ya no enciclopédica o meramente descriptiva, sino como testimonio histórico que puede hacer fundamentales aportaciones a la historia, no sólo económica, sino política e ideológica, ha supuesto una verdadera revolución metodológica imprescindible para un conocimiento más exacto de la historia del siglo III.

A partir de los años ochenta del pasado siglo el concepto «crisis del siglo III» ha caído en desuso o ha sido estrictamente deli-

mitado. Los títulos de las obras que estudian el periodo son bastante explícitos a este respecto. Así, J. M. Carrié y A. Rouselle hablan de «el Imperio en mutación», R. Collins escribe sobre una «época dinámica» y la palabra crisis no aparece en el título de la principal historia política sobre el siglo III, debida a M. Christol. Se impone paulatinamente la idea de que la palabra «crisis» no es la más adecuada para definir la historia del siglo III y el concepto que prevalece es el de la continuidad, no sólo en los aspectos puramente administrativos sino también en los monetarios, en los jurídicos e incluso en los religiosos. De hecho, un autor como Christian Wistchel se pregunta si verdaderamente hubo una crisis y llega a la conclusión de que grandes extensiones del Imperio (Italia, norte de África, Hispania, Britania, Galia) no sufrieron la crisis, persistiendo hasta el último tercio del siglo las estructuras socioeconómicas, la densidad de la población e incluso la prosperidad.

Una vez puestas de relieve estas dos circunstancias es necesario reseñar una obviedad: es impensable sostener que una crisis política pueda durar cien años y los recientes estudios históricos señalan una serie de momentos críticos y años decisivos. Es, por lo tanto, impropio hablar de «crisis del siglo III» e incluso otras expresiones comúnmente utilizadas deberían ser desterradas definitivamente de los libros de historia, como es el caso de la expresión «anarquía militar», porque si una cosa hubo en el siglo III fue precisamente lo contrario, exceso de poder. Es preciso destacar la fundamental aportación del historiador francés M. Christol. Este investigador, además de relativizar determinados hechos ensalzados por la tradición, entre los que destaca los ocurridos en el paradigmático año 238, que apenas supusieron cuatro meses de incertidumbre política, señala tres momentos concretos en los que sí podemos hablar de grave crisis político-militar. La primera de estas tres graves crisis se produjo en el periodo 249-253, es decir, el que abarca los reinados de Decio (249-251), Treboniano Galo y Volusiano (251-253) y Emiliano (253). La segunda gran crisis se produjo en el año 260, considerado con razón como el año de todos los desastres, tras la captura del emperador Valeriano por los sasánidas, ya que incluyó invasiones persas y germanas, así como usurpaciones. Finalmente,

M. Christol considera el breve reinado de Claudio II el Gótico (268-270) como el momento más difícil por el que atravesó el Imperio romano en el siglo III.

¿Por qué no hablar de la crisis del siglo IV?

Hemos comentado que el ensalzamiento del siglo II como época dorada de la historia imperial supuso un perjuicio para la historia del siglo III, que fue siempre comparado con la época antoniniana. Algo similar ocurre con el siglo posterior, el IV, del que se destacan términos como «recuperación» y «reconstrucción». Los espectaculares logros de Diocleciano cerraban un siglo presuntamente catastrófico y abrían la puerta a los grandes emperadores del siglo IV: Constantino, Valentiniano I, Teodosio. Sin embargo, un somero repaso al transcurrir histórico suscita dudas y permite establecer no pocas semejanzas en cuanto a problemas político-militares entre ambas centurias. Las guerras civiles del siglo IV nada tienen que envidiar a las del siglo III en cuanto a causas, duración y virulencia; las usurpaciones siguen ocurriendo con cierta frecuencia (Majencio, Magnencio, Máximo, Eugenio); los soldados y los concilios de generales continúan nombrando emperadores habitualmente (Constantino, Majencio, Joviano, Valentiniano, Teodosio); los emperadores son asesinados con cierta asiduidad (Maximiano, Constantino II, Magnencio, Constancio II, Graciano, Valentiniano II) o mueren en combate (Juliano, Valente), de forma que muy pocos fallecen en su cama (Constantino y Teodosio son dos ejemplos); incluso se produce un remedo del Imperio galo en la figura del usurpador Máximo. Por no olvidar el constante peligro bárbaro del que sólo es necesario comparar los resultados de las batallas de Naissus y Adrianópolis y añadir la desastrosa gestión del problema godo por Teodosio para llegar a la conclusión de que la amenaza bárbara a finales del siglo IV era mucho más peligrosa que a finales del siglo anterior. Es más, la situación a la muerte de Teodosio es bastante peor para el Imperio romano que cuando Aureliano fue asesinado.

En otros aspectos de la historia imperial podemos encontrar una situación no muy distinta de la del siglo III. Así, la crisis de los

valores morales se agrava en este siglo y el crecimiento del cristianismo y su conversión en religión del Estado tiene, obviamente, mucho que ver (no en vano Zósimo atribuía el final del Imperio romano a la ruptura de la *pax deorum* con las divinidades tradicionales romanas). Por otra parte, la economía pasó dificultades: el Edicto de Precios no parece que funcionara con efectividad y los ejércitos romanos seguían necesitando que la economía romana funcionara casi en exclusiva para ellos. Así pues, ¿por qué no hablar de crisis del siglo IV?

Entonces, ¿hubo crisis?

Esta pregunta se la planteaba muy recientemente uno de los mejores conocedores del siglo III, Lukas de Blois. Este historiador holandés resaltaba algunas características que le inducían a señalar que, en efecto, podíamos hablar de crisis, pero sólo en ciertas regiones del Imperio. Destacaba la importancia que tenían los riesgos de la indisciplina militar. En efecto, los ejércitos en movimiento necesitaban de un enorme apoyo logístico del que se tenían que hacer cargo las regiones en las que operaban, por lo que las provincias en las que se desarrollaban las campañas militares, principalmente las danubianas y las fronterizas con Persia, debieron de quedar esquilmadas, por lo que es evidente que se produjo en ellas una grave crisis económica. También las plagas tuvieron su importancia, ya que el descenso de la población tuvo su incidencia en la producción económica y la recaudación de impuestos. El declive del poder local y su traspaso a manos de los recaudadores militares llevó a otro indicio importante para De Blois, como es el descenso del hábito epigráfico. Finalmente se señala la importancia de la devaluación de la moneda y la desaparición incluso de algunos tipos, lo que podría haber producido un aumento de los precios, aunque no hay pruebas de ello, ni tampoco de una consiguiente inflación.

Las conclusiones de De Blois son las siguientes: hubo crisis, sí, pero en las zonas donde se desarrollaban las principales campañas militares y sus regiones adyacentes: los cambios allí fueron estructurales y profundos. En otras provincias del Imperio hubo una continuidad en todos los campos: el social, el económico, el cultural y

el económico. Asumimos aquí esta conclusión que, en lo que a Hispania se refiere, deja claro que en las provincias peninsulares no es lícito hablar de crisis: la vida continuó en todos sus aspectos de una forma normal, lógicamente influida por las luchas por el poder y la vida política y económica del Imperio, pero sin alteraciones graves.

I. HISTORIA POLÍTICA

Francisco Javier Sanz Huesma

Aspectos políticos del siglo III

Crisis antes de la crisis: el final de la dinastía Antoniniana

Paradójicamente, los principales problemas políticos que vivió la península Ibérica en el siglo III se produjeron en la centuria anterior. En efecto, la historia política del siglo III en Hispania es un desierto historiográfico del que pueden rescatarse bien pocas cosas dignas de mención, lo que ha influido en la magnificación de los pocos eyentos que aparecen en las escasas fuentes que mencionan Hispania. En cambio, en la época antoniniana, presunto paradigma del esplendor del Imperio, se registraron algunos hechos de armas que tuvieron una importante repercusión. Además, las luchas por el poder que se dieron tras la muerte de Cómodo y que concluyeron con la instauración de una nueva dinastía imperial inaugurada por Septimio Severo sí afectaron a Hispania de forma directa.

Los episodios militares a los que nos hemos referido fueron dos incursiones de tribus *mauri* del norte de África, ambas realizadas bajo el gobierno de Marco Aurelio. La primera de ellas tuvo lugar en 171 o 172, cuando, según nos informan dos pasajes de la *Historia Augusta* (*Vita Marci* 21.1 y *Vita Seueri* 2.4), los *mauri* atacaron la Bética, en una expedición cuyo objetivo era la conse-

cución de botín. La expedición fue motivo de preocupación para Marco Aurelio, que nombró a Aufidio Victorino legado de Bética y Citerior en el año 171. Al año siguiente fue enviado un militar experimentado, Lucio Julio Velillo Grato Juliano, *procurator Augusti in Hispanias*. Este nombramiento demuestra que las incursiones moras eran de cierta importancia. Las operaciones, en las que intervino la legión Séptima Augusta, mandada por Cornelio Auliano, duraron hasta 173. La siguiente, de alcance más incierto, se produjo en 177-178, si bien ahora carecemos de fuentes escritas y sólo disponemos de dos inscripciones (halladas en Santiponce y Antequera) que mencionan asedios a ciudades, punto este difícil de atribuir a bandas de saqueadores que habrían cruzado el estrecho en busca de tierras que pillar. Para acabar con los incursores Marco Aurelio envío al *dux* Vallio Maximiano. Las repercusiones económicas debieron de ser graves ya que una inscripción menciona la ruina de ciudades y fortunas. De otros incidentes importantes, principalmente de la insurrección de Materno en 186-188, ya bajo Cómodo, no disponemos de fuentes suficientes para asegurar, como hace parte de la historiografía española, que afectó de alguna forma a la Península.

Más graves fueron sin duda las consecuencias que tuvo la implicación de Hispania en las guerras civiles que precedieron a la fundación de la dinastía severiana, que habría de regir el destino del Imperio hasta el año 235. A la muerte de Cómodo, asesinado el 31 de diciembre de 192, siguió el brevísimo reinado de Pértinax, eliminado por los pretorianos el 28 de marzo del año siguiente. De inmediato se desencadenó una dura lucha por el poder protagonizada por Septimio Severo (apoyado por las legiones de Panonia), Pescenio Níger (desde Siria), Clodio Albino (estacionado en Britania) y Didio Juliano (nombrado por los pretorianos en Roma). Este último fue rápidamente eliminado (junio de 193) y la lucha se decidió entre Severo y Pescenio Níger, ya que Clodio Albino tomó partido por el primero y recibió el título de césar. Finalmente, Pescenio Níger fue derrotado en Issos en marzo de 194 y muerto al poco tiempo.

La política dinástica de Severo, que favorecía a sus hijos en la sucesión al trono real, acabó molestando a Clodio Albino, que deseaba un mayor protagonismo. Así, en enero de 196 se hizo pro-

clamar augusto en Britania y extendió su poder a las Galias y, con ciertas dificultades, a Germania. En cuanto a Hispania, las fuentes de las que disponemos indican que parte de la Península se sumó a la rebelión. El testimonio de Herodiano (3.7.1) aporta un indicio que permite afirmar que la provincia Citerior se unió al usurpador: cuando Albino pidió refuerzos, tanto económicos como propiamente militares, el gobernador de Citerior, que sabemos por una inscripción que era L. N. Rufo (CIL 2. 4125), fue el primero en responder. Su ayuda le costaría después la posterior condena a muerte ordenada por Severo, tras su victoria contra Clodio Albino en Lyon (17 de febrero de 197). Sabemos por la *Historia Augusta* que la represión decretada por Septimio Severo contra los partidarios del rebelde derrotado fue brutal: numerosos senadores fueron ejecutados, entre ellos Rufo, y sus bienes confiscados. Para conducir la represión en Hispania Citerior, Septimio Severo eligió a uno de sus hombres de confianza: Tiberio Claudio Cándido, que ya había realizado una labor similar en Asia y Nórico. El castigo debió de ser muy duro e indudablemente incluyó incautación de tierra que pasaría a incrementar considerablemente la *res priuata* imperial. Pero desconocemos si se tomaron otras medidas. Sabemos que Septimio Severo castigó rigurosamente a las ciudades que apoyaron a Pescenio Níger: además de confiscar bienes, castigó a las ciudades que no le habían apoyado reduciéndoles el estatus (por ejemplo, Antioquía pasó a depender de Laodicea). No tenemos datos que confirmen si actuó de forma similar en Galia e Hispania. Poco después de terminar su labor, Tiberio Claudio Cándido también fue eliminado en 198-199, involucrado en las conjuras urdidas por el todopoderoso prefecto del pretorio Plautiano.

Hispania entre los años 200 y 253

A partir de este momento Hispania prácticamente desaparece como objeto histórico y no vuelve a reaparecer hasta la década de los años sesenta. Algunos autores, es el caso de J. F. Rodríguez Neila, han interpretado que la ausencia de hechos constatables en Hispania responde principalmente al desinterés de las clases poderosas peninsulares por la política imperial. Sin embargo, creemos más

apropiado suponer que esta ausencia casi total de noticias se inscribe en las tesis que sostienen, como hace Chr. Witschel, que numerosas regiones romanas (Galia, Italia, Britania y la propia Hispania) no se vieron afectadas por las invasiones o las luchas internas por el poder hasta al menos el último tercio del siglo y su vida económica continuó como hasta entonces. En la península Ibérica existe, además, un condicionante: su escasa importancia estratégica debida principalmente a su ubicación periférica, alejada de las zonas fronterizas donde se libraban las campañas militares y, por lo tanto, estaban acantonadas las legiones, mientras que en Hispania sólo había una guarnición de una legión y algunos destacamentos.

Por lo tanto, la premisa de que Hispania permaneció alejada de la vida política (o, al menos, no intervino directamente en ella casi nunca) se cumple sobradamente y es difícil seguir la actuación del gobierno romano en la Península. Disponemos de algunos datos sobre la administración civil para época de Caracalla, especialmente sobre la *constitutio Antoniniana* de 212 y la creación de la Noua Prouincia Citerior Antoniniana, de las que nos ocuparemos en el capítulo dedicado a la administración civil. A partir de entonces las noticias sobre Hispania prácticamente desaparecen de las fuentes literarias y pasamos a depender en gran medida de la epigrafía, especialmente de la registrada en los miliarios. A través de ellos, y de las dedicaciones de algunas ciudades a la figura de determinados emperadores, puede comprobarse cómo Hispania iba asumiendo sin problemas los cambios que iban produciéndose, en ocasiones de forma traumática, en el gobierno imperial. Por ejemplo, el paréntesis que supuso en la dinastía de los Severo el gobierno del prefecto del pretorio Macrino (217-218) tras la muerte de Caracalla fue aceptado con toda normalidad en Hispania, en la que se registran cuatro miliarios a su nombre, número elevado para tan sólo algo más de un año. También el reinado de Maximino el Tracio, que sustituyó al asesinado Severo Alejandro desde finales de marzo de 235, hasta su propio asesinato en Aquileia en marzo o abril de 238 está especialmente bien representado en Hispania, donde se han hallado 41 miliarios elevados en su nombre, destacando el año 238 con un total de 21.

En cuanto a los complejos sucesos acontecidos en el año 238, es difícil conocer con exactitud la posición que adoptaron las provin-

cias hispanas. En enero del año 238 se produjo en África, en concreto en la región de Thysdrus, una revuelta contra la excesiva presión fiscal ejercida por los agentes de Maximino. A la cabeza de tal revuelta se puso el gobernador proconsular de la provincia, el anciano senador Gordiano I, quien, rápidamente, asoció al trono a su hijo, Gordiano II. Con prontitud, los rebeldes enviaron a un emisario, Publio Licinio Valeriano, al Senado, que aceptó inmediatamente la nueva situación. También Valeriano envió misivas al resto de los gobernadores provinciales. En Occidente, Italia, Aquitania y Narbonense reconocieron al nuevo régimen, pero la provincia Citerior permaneció fiel a Maximino y su gobernador, el senador Decio (se trata del futuro emperador), preparó la defensa ante una posible invasión. En cuanto a Lusitania y Bética, desconocemos a quien reservaron su fidelidad, pero su condición de provincias inermes hacía que su posicionamiento no fuera tan importante.

Los Gordianos fueron rápidamente eliminados a finales de enero por el gobernador de Numidia, fiel a Maximino, y el Senado eligió a dos de entre los suyos, Pupieno y Balbino, como augustos. Hemos de entender que la situación en Citerior no se vio alterada. No podemos decir lo mismo de Bética, donde el hallazgo de un busto de Balbino demuestra que esta provincia lo aceptó como emperador, lógicamente junto a su colega Pupieno. En cambio, nada sabemos sobre Lusitania. De hecho, si la interpretación que A. Cepas ha realizado a partir del estudio de algunos miliarios es correcta, esto siguió siendo así incluso tras la muerte de Maximino en abril de 238 y durante algún tiempo hasta el nombramiento definitivo de Gordiano III en mayo de ese mismo año. En cualquier caso, una inscripción fechada en 239 (CIL 2. 5812) demuestra que en ese momento Citerior ya reconocía el gobierno de Gordiano III. El gobernador Decio había sido sustituido por Rutilio P. Crispino, que se había destacado en el bando senatorial en la guerra contra Maximino. Del reinado de Gordiano III (238-244) sólo se ha conservado un miliario en la península Ibérica. De su sucesor Filipo I (244-249) no disponemos de ningún miliario, lo que constituye una excepción ya que es el único emperador del siglo III del que no se ha encontrado testimonio de su actuación en la conservación del *cursus publicus*. En cambio, sí tenemos dos inscripciones en honor a su persona de Tarragona (CIL 2. Supl. 6083) y Baetulo, actual Badalona (CIL 2. 4608).

La primera de las tres grandes crisis descritas por M. Christol se produjo en el periodo 249-253, es decir, el que abarca los reinados de Decio (249-251), Treboniano Galo y Volusiano (251-253) y Emiliano (253). Del gobierno de todos ellos tenemos testimonio en los miliarios, especialmente de Decio, del que han aparecido 18 en suelo peninsular. Durante este periodo Roma hubo de afrontar dos graves peligros: la gran guerra gótica de 250-251, en la que el propio emperador Decio murió en Abrittus (actual Razgrad), y la invasión de Mesopotamia y Siria por los persas sasánidas en 251-253, en cuyo transcurso fue ocupada Antioquía. Estos graves problemas no afectaron de forma directa a Hispania pues las campañas militares se desarrollaban en el lejano Danubio o en los confines de Siria. Pudo la península Ibérica también mantenerse alejada de las luchas por el poder. Sin embargo, difícilmente pudo evitar sufrir la peste que asoló el Imperio en 252-253, como tampoco escapó a la persecución que el emperador Decio decretó contra los cristianos en el año 250 (de la que nos ocuparemos en el capítulo correspondiente).

La invasión franca de Hispania

En agosto del año 253 los soldados asesinaron al entonces emperador, Emiliano, que acababa de eliminar a su vez a Treboniano Galo y Volusiano. El Senado reconoció como augusto a uno de los suyos, el prestigioso Valeriano, en esos momentos comandante de un ejército en Retia. A su vez, su hijo Galieno fue nombrado césar. Comienza así una época en la que Hispania volvió a verse implicada en la historia imperial a través de la famosa invasión de francos y el papel que la Península pudo jugar mientras duró el denominado Imperio gálico. En efecto, es en los años de gobierno de Galieno, que elevado enseguida a augusto recibió el encargo de administrar la parte occidental del Imperio, cuando se producen dos importantes hechos históricos: la usurpación de Póstumo y la invasión de Galia por los francos y los alamanes.

Es en el contexto de esta invasión en la que hay que ubicar la irrupción violenta de bandas de francos en la península Ibérica. Este asunto dista mucho de estar aclarado, pues existen serios pro-

blemas a la hora no sólo de delimitar la cronología, sino de hacer balance del alcance de la invasión y las consecuencias de la misma e, incluso, puede llegar a dudarse de la existencia de la invasión. Afortunadamente, recientes estudios están dando un nuevo enfoque tanto desde el punto de vista de una mayor crítica de los textos como del nuevo análisis de los datos arqueológicos, en los que la historiografía tradicional ponía el énfasis para demostrar que la invasión supuso para Hispania una verdadera catástrofe.

Disponemos de dos tipos de fuentes que nos informan de la presencia de los francos en Hispania: la dan como cierta las literarias y la suponen las arqueológicas. Las primeras presentan una serie de características comunes que es significativo reseñar: son todas posteriores al año 360, es decir, están alejadas cien años de los hechos; en general, valoran muy negativamente la gestión del emperador Galieno, lo que indudablemente les resta objetividad; finalmente, presentan los hechos de una forma muy general y, en ocasiones, como se verá, exagerada. También es importante destacar que una fuente especialmente hostil hacia la figura de Galieno como es la *Historia Augusta,* no menciona ninguna invasión franca en Hispania, pero sí hace alusión a las devastaciones de los godos en Asia, Grecia, Tracia y Macedonia de 259-260.

La primera mención de las correrías francas es la que proporciona Aurelio Víctor en su *Libro de los césares* (33.3), escrito alrededor de 360, en la que es la noticia más completa de los hechos. A. Víctor describe como, una vez forzado el paso en Galia, los francos ocuparon Hispania y devastaron Tarragona para luego, con la flota allí estacionada, huir a África. Eutropio, en su *Breuiarium* (9.8.2), compuesto alrededor del año 370, es más sintético y se limita a recoger que los germanos (no especifica que fueron los francos) penetraron en Hispania y expugnaron Tarragona. Prácticamente escribe lo mismo Jerónimo en el siglo v, como igualmente hacen Próspero de Tiro y Orosio, aunque éste dramatiza los hechos y menciona que los bárbaros estuvieron en Hispania doce años antes de abandonarla, siendo aún visibles cuando Orosio escribe las ruinas de Tarragona. En cuanto a los testimonios arqueológicos, centrados en destrucción de ciudades y villas y ocultación de tesoros monetarios, son, si seguimos a gran parte de la historiografía española moderna, prácticamente innumerables. De hecho, cual-

quier enterramiento de numerario o nivel de destrucción o presunto abandono de una ciudad o villa en un tracto cronológico de veinte años es atribuido mecánicamente a esta invasión (o a la inexistente de los alamanes en 276). En este punto, como veremos, los estudios recientes presentan un panorama bien distinto del admitido tradicionalmente.

De las fuentes literarias puede deducirse que, en un momento indeterminado del reinado de Galieno, un grupo de francos, en número desconocido, atravesó Galia y se introdujo en Hispania, permaneció en ella doce años, según Orosio, ocupó la ciudad de Tarragona, capital amurallada de la provincia Citerior, y, adueñándose de la flota anclada en el puerto, huyó a África, donde se pierde su pista. En teoría, los tesorillos y las ciudades y villas destruidas servirían para confirmar estos hechos y ofrecer una datación. El listado de ciudades presuntamente arrasadas es enorme: Ampurias, Tarragona, Badalona, Barcelona, Zaragoza, Lérida, Sagunto, Denia, Tosal de Manises, Elche. Además, alrededor del año 276, se produciría una nueva invasión, esta vez sin reflejo en las fuentes escritas y protagonizada por alamanes, que penetraría por los Pirineos occidentales y devastaría Pamplona, Zaragoza, Iruña, Liédana, Uxama, Palencia, Clunia, Astorga, Lancia, Mérida y, quizás, Itálica. Es decir, prácticamente toda Hispania quedaría arrasada en una u otra invasión. Es necesario actuar con prudencia e intentar delimitar la cronología de la invasión, la importancia de la misma y las consecuencias, si las hubo, así como la existencia o no de una reacción gubernamental. Para ello es preciso contextualizar los hechos, poniéndolos en consonancia con el resto de la historia imperial y analizar las fuentes literarias y arqueológicas.

Mientras Valeriano restablecía en parte la situación en Oriente desde su base en la recuperada Antioquía primero, y desde Samosata después (años 253-256), en Occidente se manifestaba una nueva amenaza, que se sumaba a la ya conocida de los alamanes. Se trata de los francos, establecidos en el curso bajo del Rin, que habían creado una suerte de confederación que incluía numerosos pequeños pueblos germanos transrenanos, y amenazaban diversas provincias romanas, especialmente belgas y germanas. Los francos se convirtieron en serio peligro a principios del año 256, lo que hizo que Galieno abandonara Ilírico y se instalase ese mismo año

en Colonia, donde estableció una ceca para pagar a sus ejércitos. Es en estos años cuando algunos autores sitúan la invasión de Hispania por los francos: M. Tarradell, J. M. Blázquez y J. F. Rodríguez Neila la ubican en 257-258. Estas fechas, en principio, no parecen probables: la presencia del emperador y su ejército hicieron posible la derrota franca, cuyas incursiones no debieron de ser muy profundas. La ceca de Colonia emitió una serie monetaria con los motivos *Victoria Germanica, Germanicus Maximus V* y *Restitutor Galliarum* ya en los años 256-257. Es decir, para esos años el peligro franco había sido conjurado y en agosto de 257 los dos augustos juntos, Valeriano y Galieno, realizaron una visita a la frontera renana. De hecho, en 259 Galieno se dirigió a Milán, dejando en Colonia al césar Salonino, ya que en el Danubio había estallado la rebelión de Ingenuo y Galieno se preparó para combatirla. Además, una fuente estrictamente contemporánea como son las *Actas del martirio de san Fructuoso,* obispo de Tarragona, en 259, tenidas como veraces a pesar de no ser proconsulares, no mencionan ninguna destrucción en la ciudad, hecho extraño ya que según esta cronología acababa de producirse la incursión franca. Así pues, debemos descartar la fecha de 258 como la de la invasión de francos en la península Ibérica a partir de la incompatibilidad con las fuentes históricas y del contexto histórico, proclive a una restauración de la frontera imperial por Galieno.

El año 260 ha sido calificado como el año de todos los desastres y, ciertamente, los datos históricos lo corroboran. M. Christol hace girar sobre él la segunda crisis política del siglo III y J. M. Carrié habla de «años negros». En invierno, un importante raid de los godos del mar Negro alcanzó Tracia, Mesia, Bitinia y las costas egeas. Al poco, en junio, el emperador Valeriano fue capturado por los persas cuando intentaba levantar el asedio al que éstos sometían a Edesa. A raíz de esta victoria los persas saquearon Siria, Capadocia y Cilicia sin apenas oposición. Finalmente, en junio o julio de 260 el general galo Póstumo se arrogó la púrpura imperial tras asesinar al césar Salonino. La captura de su padre Valeriano y el asesinato de su hijo Salonino y la consiguiente rebelión de Póstumo fueron conocidos por Galieno en Milán, donde acababa de derrotar una importante invasión de alamanes en el norte de Italia. Pero los problemas del emperador se multiplicaban, sobre todo en

Oriente, ante el vacío de poder que provocó la captura de Valeriano. Así, Regaliano se insurreccionó en Panonia, aunque fue rápidamente eliminado por invasores sármatas. En Oriente, Macrino y Quieto se alzaron contra Galieno, siendo reconocidos en Egipto y Asia Menor.

En cuanto a Occidente, Galieno lanzó una ofensiva contra Póstumo en 261, pero no obtuvo los resultados esperados y se mantuvo desde entonces un *statu quo* que duraría hasta 266. El problema se torna más complejo si cabe ya que es difícil precisar si la península Ibérica había aceptado a Póstumo o seguía aún fiel a Galieno. En cualquier caso es destacable la importancia que Póstumo daba a la defensa del Rin, más aún cuando en los años 259-260, inmediatamente antes de que se hiciera con el poder, los alamanes y, quizá, los francos, habían invadido Galia y los Campos Decumates. Los alamanes serían derrotados por Galieno en las cercanías de Milán a mediados de 260, como ha quedado dicho. Sería en este mismo año cuando M. Sivestrini propone datar la invasión franca y la destrucción de Tarragona, mientras que J. Sánchez Real, J. G. Gorges y R. Collins lo hacen en 259. Por su parte, A. Balil prefiere retrasarla hasta 262 o incluso más tarde (entre 265 y 267). La invasión alamana debió de afectar principalmente a la parte más oriental de las Galias y al norte de Italia, donde penetró proveniente del valle del Ródano así como a Retia y a los Campos Decumates, que se convirtieron en tierra de nadie. Los testimonios literarios no permiten, en cambio, precisar el alcance de las incursiones francas. En cualquier caso, teniendo en cuenta que su lugar de origen es el Bajo Rin y que su penetración se produjo a través del valle del río Mosa, debieron de atravesar las Galias para cruzar los Pirineos por su parte más oriental para atacar Tarragona.

En cuanto a las pruebas aportadas por la numismática y la arqueología, han sido consideradas por los investigadores que abogan por una invasión a gran escala como demostrativas de la existencia de la misma. Sin embargo, la realidad es otra bien distinta. Aunque se ha dedicado un capítulo entero a tratar este tema en el apartado dedicado a la arqueología, expondremos ahora brevemente algunas de las principales conclusiones. Los tesorillos aportados en defensa de la teoría de la invasión, es decir, los hallados en el Levante hispano pertenecientes al reinado de Galieno muestran una

discordancia cronológica que los elimina como prueba física de la invasión. En efecto, no son todos del mismo año, como sería previsible, sino que su orden cronológico es inadecuado. Así, el de Rosas, fechado en 267, debería ser el más antiguo cronológicamente: sería la lógica puerta de los invasores. Sin embargo, el de Altafulla, ubicado en las cercanías de Tarragona, contiene ejemplares del año 266 y el de Castellón, más al sur, de 261. Es decir, no puede probarse a partir de los hallazgos numismáticos la existencia de una invasión proveniente del norte y que descendería por la costa mediterránea. Un dato más aporta luz sobre esta cuestión: la ausencia de hallazgos de ocultaciones de monedas para el mismo periodo en Galia Narbonense y en Aquitania (aquí hay escasísimos tesorillos), lo que es extraordinariamente sorprendente ya que por estas provincias, especialmente por Narbonense, debieron de pasar los francos para ingresar en la península Ibérica.

Más contundente si cabe es la aportación de las excavaciones de villas y ciudades presuntamente afectadas por la invasión. Sólo unas pocas villas presentan niveles de incendio o destrucción que pudieran ser atribuibles a un acto violento, pero las razones de la destrucción de las villas (al menos dos) pueden deberse a causas muy diversas. En cuanto a las ciudades, no hay pruebas que asocien una presunta decadencia urbana con las invasiones. Los niveles de destrucción hallados tras las excavaciones son escasos. Es más correcto hablar de transformación y remodelación urbana que de regresión o decadencia. Por sólo citar el ejemplo que transmiten las fuentes literarias, no hay indicios de que Tarragona sufriera destrucciones por un ataque bárbaro. Los niveles de incendio que se han encontrado en el foro corresponden al siglo IV y posiblemente se enmarquen en las luchas entre Constancio II y el usurpador Magnencio.

Como resumen podemos decir que las pruebas arqueológicas no apoyan la existencia de una invasión franca ya que los depósitos monetarios no siguen el orden cronológico necesario y las escasas destrucciones localizadas pueden responder a numerosas causas. Sólo las fuentes escritas soportan el peso de la prueba y a partir de ellas sólo puede deducirse que Tarragona fue asediada por los francos y la flota que había en su puerto capturada y utilizada por los invasores para huir a África (no parece verosímil que permane-

cieran doce años en Hispania como narra Orosio). De la colación de estos datos podemos concluir que, en caso de producirse la llegada de francos a Hispania (hecho bastante dudoso), nos encontramos ante una simple razia, es decir, una incursión en busca únicamente de botín y sin otra intención de mayor calado, de un grupo de francos que rápidamente abandonaría la Península y cuyo único hecho de armas fue el asedio a una ciudad, Tarragona, que era imposible que tomaran. Es probable que en su estancia en Hispania saquearan algunas villas cercanas, pero las pruebas son circunstanciales. El contexto histórico proporciona la fecha de 260 cómo la más probable: los francos aprovecharían la usurpación de Póstumo en el verano de ese año y el asedio al que el usurpador sometió al césar Salonino en Colonia, con el empeño de tropas consiguientes por uno y otro bando, para forzar el cruce del Rin e invadir las Galias. Una de las bandas francas, desviada hacia el sur, sería la responsable del episodio de Tarragona.

El Imperio galo (260-274)

La historia del Imperio galo presenta, en general, las mismas dificultades de estudio que el resto del siglo III: no existe prácticamente ninguna fuente contemporánea (sólo se conoce un fragmento del historiador griego P. Herenio Dexipo), por lo que dependemos de textos tardíos. Sólo el estudio de las fuentes materiales, sobre todo las numismáticas y epigráficas, aporta información aprovechable. Lo mismo podemos aplicar a Hispania, a lo que sumamos la problemática que supone averiguar en qué momento la península Ibérica se unió, o fue forzada a unirse, al Imperio gálico, así como la fecha en la que volvió a imponerse la opción legitimista.

Conocemos con cierta exactitud la fecha en la que se produjo la usurpación de Póstumo. En junio o julio de 260 el césar Salonino, hijo del augusto Galieno, que había permanecido en Colonia tras la marcha de su padre al Ilírico, negó a su general Póstumo el disfrute del botín que éste había arrebatado a una banda de germanos que regresaba a su patria tras una correría en solar galo. Molesto por esta actitud, Póstumo se rebeló y se hizo nombrar augusto. Los historiadores modernos, sin embargo, aportan causas más profun-

das: según M. Christol se debería a la captura de Valeriano por los persas poco antes, mientras que J. M. Carrié la atribuye a la invasión de alamanes de 259-260. Póstumo inmediatamente asedió Colonia, donde logró capturar y ejecutar al césar Salonino. Galieno reaccionó con prontitud y lanzó una ofensiva contra el rebelde en 261, pero fracasó en su empeño de acabar con la usurpación. A partir de entonces ha sido posible para los investigadores fijar con cierta precisión una serie de hitos cronológicos. Así, en 266 Galieno reanudó su ofensiva contra Póstumo, continuada al año siguiente, que le deparó algunos éxitos no decisivos. Una importante invasión goda en Ilírico le obligó a acudir allí, por lo que las operaciones militares contra Póstumo quedaron al cargo de su general Aureolo. Pero éste se rebeló contra el emperador en el verano de 267, haciéndose fuerte en Milán. En esta ciudad fue asediado por Galieno, quien fue asesinado en septiembre de 268 por una conspiración de su Estado Mayor. Su sucesor fue Claudio II.

Una suerte similar corrió el rebelde Póstumo al año siguiente. En efecto, tras derrotar en Maguncia a Leliano, general que se había rebelado contra su autoridad, fue asesinado por sus propios soldados al impedirles que saquearan la ciudad conquistada. Le sucedieron una serie de emperadores cuyo gobierno puede delimitarse gracias a las aportaciones de la epigrafía y la numismática. Entre junio y julio /agosto de 269, fecha del asesinato de Póstumo, y octubre/noviembre del mismo año gobernó Mario. Su asesinato fue seguido del gobierno de Victorino, emperador durante dos años (octubre de 269-noviembre de 271). Victorino también fue muerto violentamente, siendo sucedido en el trono por Tétrico, último de los llamados emperadores galos, quien en febrero o marzo del año 274 rindió su ejército a Aureliano en los Campos Cataláunicos, dando fin así al Imperio galo.

El levantamiento de Póstumo fue asumido en Occidente de desigual manera: las provincias fronterizas del Rin, Britania y Retia, lo aceptaron de principio. No parece que en las regiones meridionales de Galia esto fuese así. Si bien Aquitania se pasó al bando rebelde, Narbonense parece que permaneció fiel a Galieno (no hay datos epigráficos de la etapa del Imperio galo). Hubo incluso episodios de resistencia bien conocidos como el de la ciudad de Autun, destruida por Victorino en 269 después de que sus habitantes pidieran ayuda al emperador Claudio II.

Hispania presenta una problemática propia. En principio, los datos apuntan a que al menos parte de ella se unió a Póstumo, pero es difícil precisar cuándo. Los testimonios de los que podemos valernos son de tipo epigráfico ya que la única fuente literaria disponible carece de verosimilitud. En efecto, se trata de una noticia proveniente de la *Historia Augusta*, en concreto *Vit. Claud.* 7.2.5, según la cual Hispania estaría en poder de Tétrico mientras Claudio II era emperador. La información se encuentra en uno de los discursos que se integran en la obra, lo que le resta valor pues ha quedado demostrado que son un recurso del autor sin base histórica. Además, el hecho en sí no es posible porque Claudio II murió en septiembre de 270 y Tétrico, como hemos visto, comenzó su reinado en noviembre o diciembre de 271, es decir, más de un año después. A este respecto A. Cepas ha sugerido que se produjo una confusión entre Tétrico y Victorino, pero, en cualquier caso, son numerosos los autores que consideran que la *Historia Augusta* tiene escaso valor para el reinado de Tétrico. Por lo tanto, es más prudente prescindir en este caso de la información proporcionada por esta fuente.

Así pues, debemos ceñirnos a la información que proporciona la epigrafía. Disponemos de cuatro inscripciones: los miliarios de Arce y Errekaleor (ambos en Vitoria) y Guadix (Granada) y la estela funeraria encontrada en la localidad asturiana de Cofiño. Todos, pues, en la provincia de Citerior. Por lo tanto, no hay pruebas que confirmen que Lusitania y Bética formasen parte de los dominios de Póstumo y lo más razonable es adherirse a la corriente histórica que otorga el control de Citerior al usurpador, pero no el de las otras dos provincias peninsulares. La causa de este desinterés puede deberse a la propia estrategia de Póstumo, que en ningún momento intentó extender su dominio a Italia o África, ya que su objetivo prioritario era la defensa de las Galias, lo que constituía, además, la base de su legitimidad ante los provinciales que le apoyaban. Por ello, no le interesaría especialmente controlar Lusitania y Bética, pero sí Citerior, que protegía su flanco sur, sobre todo si Narbonense había permanecido fiel a Galieno.

Otro problema lo supone la fecha de incorporación de Citerior al Imperio galo, ya que la datación de las inscripciones no es precisa. La única que tiene una cronología bastante exacta es la estela

funeraria de Cofiño, ubicada en los años 266-267. Los miliarios, por su parte, se fechan en el periodo 262-267, sin poder precisar más, lo que, al menos, proporciona una conclusión: Citerior no se unió a Póstumo cuando éste alcanzó el poder en Galia, sino que tardó dos años en abrazar la causa del rebelde. Carecemos de datos para calibrar si su adhesión fue voluntaria o forzada y las fuentes literarias no aportan ningún testimonio al respecto. En cuanto al momento concreto de la reincorporación de Citerior al gobierno legítimo, A. Balil, con los datos disponibles en los años cincuenta, situó este hito a mediados del año 268, poco después de que Claudio II accediera al trono. En efecto, este emperador envió en 269 una expedición militar a Narbonense que consiguió hacerse con el control del Ródano y M. Christol es de la opinión de que poco después también Hispania pasó a formar parte de sus dominios. Las inscripciones honoríficas dedicadas a Claudio II por diversas ciudades levantinas (Sagunto, Játiva, Valencia) así parecen demostrarlo. Pero el hallazgo de un miliario en Sádaba (Zaragoza) dedicado a Victorino haría posible la pertenencia de Citerior al Imperio galo hasta 271, aunque consideramos que lo más probable es que regresara a la disciplina legitimista en 269.

Hispania entre Claudio II y Diocleciano (268-285)

Ha quedado expuesto cómo Galieno fue asesinado en septiembre de 268 y sucedido por uno de sus generales, Claudio II. M. Christol considera el breve reinado de Claudio II el Gótico (268-270) como el momento más difícil por el que atravesó el Imperio romano en el siglo III. En efecto, los problemas eran gravísimos y amenazaban desde varios frentes: el Imperio galo mantenía bajo su control gran parte de Galia, Germania, Britania, Retia y Citerior; la amenaza del reino de Palmira sobre Egipto era inminente; y la presión de los pueblos germanos sobre el Rin (francos y alamanes) y el Danubio (godos) era constante. La energía y el talento militar de Claudio pudieron neutralizar dos de estas amenazas en 269: venció a los alamanes a las orillas del lago Garda, en el norte de Italia, y a los godos en la fundamental batalla de Naissus (actual Nish), victoria ésta que le valió el sobrenombre de Gótico. Además, como hemos

reseñado, lanzó una ofensiva contra el Imperio galo en Narbonense y probablemente recuperó Citerior.

Pero en septiembre de 270 Claudio II murió de enfermedad y el Senado nombró a su hermano Quintillio emperador, aunque fue eliminado enseguida (posiblemente se suicidó en noviembre de ese mismo año), siendo sucedido por Aureliano. La tarea de Aureliano (270-275) se antojaba titánica pero logró encadenar un éxito tras otro. En el año 270, al poco de su ascensión, combatió a los iutungos en Retia, a los vándalos y sármatas en Panonia y, sobre todo, contra los iutungos y alamanes que habían invadido de nuevo el norte de Italia y habían vencido a los romanos en Piacenza. Aureliano contraatacó y los derrotó en Pavía en 271. Al año siguiente, volcó sus esfuerzos en el Este, donde reconquistó Asia Menor y Egipto a Vabalato de Palmira, quien se acababa de proclamar augusto. El propio Vabalato fue derrotado y la ciudad secesionista de Palmira conquistada. Finalmente, en 274, Aureliano se dirigió a las Galias, donde logró la rendición de Tétrico en los Campos Cataláunicos y reintegró definitivamente el Imperio galo a Roma.

El gobierno de Aureliano se testimonia en Hispania con numerosas fuentes epigráficas, generalmente miliarios y dedicaciones honoríficas provenientes de las curias urbanas como, por ejemplo, las que proclaman la fidelidad de Barcelona y Córdoba o los tres miliarios hallados en Bética. No hay ninguna fuente que proporcione información sobre la posición de Hispania ante la usurpación en Colonia de Faustino (274), aunque no hay motivos para dudar de la fidelidad hispana hacia Aureliano.

Sin embargo, los éxitos de Aureliano no fueron suficientes para librarle del común destino de los emperadores del siglo III: fue asesinado entre septiembre y noviembre de 275 en Tracia. El Senado, a petición del ejército, eligió, tras un mes de deliberaciones, a Tácito, uno de los suyos, como emperador. Tácito apenas gobernó seis meses, a pesar de lo cual en Hispania se han encontrado doce miliarios a su nombre, todos en Lusitania y la parte noroeste de Citerior. El sustituto de Tácito en el trono fue su prefecto del pretorio, Floriano, quien se encontró con la firme resistencia de Probo, general de Tácito. Según A. Balil, Floriano sería reconocido en todo Occidente, incluida Hispania. Sólo disponemos a este respecto de una inscripción de Itálica (Santiponce, Sevilla) donde se

menciona a Aurelio Justo, que ejercería el cargo de gobernador de Bética bajo Floriano y Probo (CIL 2. 115).

En julio/agosto de 276 Probo derrotó finalmente a Floriano y se hizo con el poder imperial, que conservaría hasta su muerte en octubre de 282. Fue en este año de 276 cuando se produjo la gran invasión de Galia por francos y alamanes, la cual, según algunos estudiosos españoles, habría llegado hasta la península Ibérica a través de los Pirineos occidentales. Probo se encontraba en Asia Menor luchando contra los godos, por lo que no pudo expulsar a francos y alamanes hasta su regreso a las Galias en 277-278.

La teoría de una invasión de Hispania en 276 protagonizada por alamanes fue enunciada por B. Taracena, que la utilizó para justificar la presunta destrucción de la villa navarra de Liédana y de la ciudad burgalesa de Clunia. Posteriormente, los invasores asaltarían diversas ciudades hispanas: Pamplona, Zaragoza, Uxama, Lancia, Santander, Palencia, Mérida y, quizá, llegarían hasta Itálica. La teoría de la segunda invasión fue aceptada por M. Tarradell, J. F. Rodríguez Neila y A. Montenegro, entre otros. Ya A. Balil puso en duda la existencia de esta invasión basándose no sólo en la inexistencia de fuentes escritas (la *Historia Augusta* narra la invasión de Galia pero no menciona a Hispania en ningún momento), sino sobre todo en la debilidad de los argumentos arqueológicos, especialmente los numismáticos. Éstos han sido analizados por L. Sagredo, quien demuestra contundentemente que la existencia de la invasión no puede demostrarse a raíz del estudio de los tesorillos, sino más bien al contrario. En efecto, la discordancia cronológica que muestran los hallazgos es determinante al respecto. Así, el de Liédana contiene monedas de Tétrico (271-274), mientras que el de Sangüesa, también en Navarra, ofrece piezas de Galieno (260-268) y el de Varea de Salonina (266). Es más, el de Honcalada, ya en Valladolid, es de los años 264 o 265. No hay pues una secuencia cronológica que permita suponer una invasión bárbara desde el norte ya que las monedas más modernas son, precisamente, las que más al norte se han encontrado. En cuanto a las ciudades afectadas, no existen indicios que relacionen los niveles de incendio hallados, por ejemplo, en Pamplona y Clunia, con la cronología de la presunta invasión. De hecho, la destrucción de Clunia se produjo a finales del siglo III (presenta monedas de los años 284-285). Así pues, no hay pruebas literarias ni

arqueológicas que avalen la existencia de una invasión de Hispania occidental por alamanes en 276, por lo que debemos descartarla.

Como era de esperar, también el emperador Probo vio contestado su poder, si bien a este respecto las fuentes proporcionan datos contradictorios, siendo su cronología discutida actualmente. La *Historia Augusta,* fuente con la que hay que tomar enormes precauciones, ubica a dos de estos usurpadores, Próculo y Bonoso, en Colonia en un momento que A. Balil data después del verano de 280 (*Vit. Prob* 18.5). Según esta narración, los usurpadores tendrían bajo su control Britania, Hispania y Galia Bracata (es decir, las provincias Lugdunense, Aquitania y Bélgica). Otras fuentes más fiables apoyan en parte este testimonio, ya que tanto Aurelio Víctor (37.3) como Eutropio (9.17.1), entre otros, también sitúan a los dos en el Rin. En este sentido interpreta A. Balil los casos de borrado del nombre de Probo (no se trataría de una *damnatio memoriae* sino de una *abolitio nominis*) que han aparecido en inscripciones halladas en la península Ibérica (Astorga, Valencia, quizá Barcelona): serían prueba de que, en efecto, los usurpadores controlaron Hispania. En cualquier caso, si se admitiera esta teoría, sólo podríamos aplicarla a Citerior, pero no a Bética y Lusitania, donde este fenómeno no está atestiguado. A. Balil también sugiere que las ocultaciones monetarias de esta época estarían relacionadas con esta usurpación y no con una supuesta invasión germánica.

Sin embargo, hemos de tener cierta precaución a la hora de aceptar que Bonoso y Próculo fueran reconocidos en las provincias hispánicas. No hay testimonios epigráficos que lo confirmen: por ejemplo, no se han hallado miliarios erigidos en su honor, mientras que de Probo hay cinco (cuatro en Lusitania y uno en Citerior). Además, A. Cepas ha resaltado las contradicciones que sobre este episodio registra la *Historia Augusta.* Así, la biografía de otro usurpador, Firmo, presenta datos distintos a los aportados por la vida de Probo (*Vit. Firm.* 12-13): Próculo actuaba desde Lyon mientras que Bonoso lo hacía desde Colonia, ubicándose los hechos en época no de Probo, sino de Aureliano. Por lo tanto, es preferible colocar la teoría del control de la península Ibérica por los efímeros usurpadores Próculo y Bonoso en cuarentena.

Probo también fue asesinado en el otoño de 282 en Sirmium, esta vez por sus soldados que se quejaban de una excesiva disciplina. Fue

otro general, el prefecto del pretorio Caro, de origen galo, quien se hizo con el poder. Para hacer frente a los problemas que amenazaban al Imperio, Caro nombró césares a sus dos hijos (282-283): al mayor, Carino, lo envió a Occidente, mientras que al menor, Numeriano, se lo llevó con él a la guerra contra Persia. Sin embargo, en 283 Caro murió accidentalmente en Mesopotamia y Numeriano, entonces emperador, comandó el regreso del ejército a territorio romano. Poco después, un general ilirio de nombre Diocleciano protagonizaría un nuevo levantamiento contra el emperador legítimo. Pero lo que comenzó como una usurpación más acabó convirtiéndose en un gobierno lleno de reformas e innovaciones casi revolucionarias del que nos ocuparemos en el apartado pertinente.

La *diocesis Hispaniarum* y la historia del Imperio romano en el siglo IV d.C.

El lugar de Hispania en el patrimonium indivisum *de Diocleciano y Maximiano (285-305)*

El 20 de noviembre del año 284 un general ilirio, Diocleciano, jefe de un destacamento de la guardia del emperador Numeriano, fallecido en Bitinia tras el regreso de la campaña militar en Persia, fue investido con la púrpura en un cónclave de jefes militares. Casi un año después, en verano de 285, Diocleciano y el augusto Carino, padre de Numeriano, enfrentaron sus ejércitos en las orillas del río Margus, un afluente del Danubio. Aunque Carino abandonó el campo de batalla como vencedor, fue asesinado por orden de su prefecto del pretorio, dejando así a Diocleciano como único emperador de Roma.

Poco después de hacerse con el poder absoluto, en diciembre de 285, Diocleciano nombró como césar a Maximiano. En principio, este hecho no tiene nada de especial, ya que era una costumbre bastante aceptada que el emperador nombrara a uno o a varios de sus hijos como césares para que le ayudaran a gobernar el Imperio, amenazado en más de un frente, y luego le sucedieran en el desempeño del poder. Así lo había hecho el antecesor de Diocleciano, Caro, cuando obtuvo el cetro imperial en 282. Sin embargo, la

novedad del nombramiento de Maximiano como césar estriba en que éste no era, no ya hijo, ni siquiera familiar de Diocleciano, sino un experimentado militar de carrera perteneciente al círculo de soldados ilirios que habían sido promocionados por el emperador Probo y al que pertenecía el propio Diocleciano. Los lazos familiares quedaron relegados para la ascensión al poder por los méritos, en este caso militares.

Inmediatamente Diocleciano envió a Maximiano a Occidente, en concreto a las Galias. En principio, no puede hablarse aún de partición territorial en sentido estricto, sino más bien de un reparto de tareas, lo que no era, en ningún caso, una novedad. Las necesidades militares habían hecho precisa la actuación de los ejércitos romanos en más de un frente a la vez. Así, como hemos señalado, lo había hecho el antecesor de Diocleciano; Caro había enviando a su hijo Carino a Occidente para luchar contra los germanos, mientras él y su otro hijo, Numeriano, se embarcaban en una campaña en Persia, sin que esto significara una división territorial. De hecho, Hispania proporciona un testimonio epigráfico que apunta en esta dirección: un miliario encontrado en la provincia Citerior, concretamente en Sos del Rey Católico, aunque en un contexto arqueológico desconocido, menciona al césar Numeriano, aunque éste actuaba en Oriente. Un ejemplo similar lo proporciona otro miliario, éste hallado en Castilliscar (Zaragoza).

El envío de Maximiano a Occidente había respondido a necesidades principalmente militares que el nuevo césar resolvió con solvencia: venció primero a los usurpadores Amando y Eliano, que se habían alzado en armas en las tierras fronterizas al Rin apoyados en ejércitos privados de campesinos provenientes de sus tierras y denominados bagaudas, para, seguidamente, derrotar a francos y alamanes, todo ello en apenas unos meses (desde diciembre de 285 a abril de 286). Todo indica que estas mismas necesidades militares hicieron que Diocleciano elevara a Maximiano a la dignidad de augusto, siendo el 1 de abril de 286 la fecha más probable. Diversos pueblos germanos transrenanos constituían aún una seria amenaza para la Galia, acostumbrada, por otra parte, a la presencia de emperadores en campaña en los últimos decenios (Galieno en la década de los cincuenta, Póstumo contra Leliano para hacerse con el poder del Imperio gálico en 269, la propia batalla de Châlons-

sur-Marne en 274). En cualquier caso, el breve lapso transcurrido desde que Diocleciano se convirtió en único emperador en verano de 285 hasta el nombramiento de Maximiano como su colega en abril de 286, ni siquiera un año, indica que, más que un plan previo largamente madurado, Diocleciano estaba aplicando excelentes, y a veces novedosas, soluciones a problemas sobrevenidos.

Los eventos políticos ocurridos en 284-286 en nada afectaron a Hispania, ajena por completo a las luchas por el poder, de las que sólo podía ser testigo, no partícipe. Los provinciales y administradores del gobierno local debieron de aceptar sin mayores aspavientos los cambios en la cúpula del poder que, desde la óptica provincial, no parecían esencialmente distintos de otros ya ocurridos.

La originalidad vino después. En efecto, el 1 de marzo de 293 (suficiente margen esta vez para pasar de la improvisación a la reflexión) Diocleciano puso en marcha lo que los autores modernos, nunca los antiguos, han dado en llamar tetrarquía: fueron nombrados dos césares, dos militares ilirios provenientes del mismo ambiente que Diocleciano y Maximiano, y designados como compañeros en el gobierno y sucesores de los augustos. Constancio Cloro fue designado césar y sucesor de Maximiano en una solemne ceremonia celebrada en Milán, mientras que ese mismo día Galerio asumía iguales responsabilidades respecto de Diocleciano en Nicomedia. Además, ambos augustos se comprometían a abandonar sus cargos y retirarse a la vida privada cuando llevaran veinte años en el poder, plazo que expiraba en 305, en un gesto sin precedentes en la historia imperial romana y que fue cumplido con puntual exactitud.

Estos nombramientos conllevarían, en principio, un reparto territorial que dejaría en manos de Maximiano África e Italia, mientras que al césar Constancio le corresponderían Britania y Galia. Hasta este punto todas las fuentes concuerdan. La única duda la suscita, curiosamente, la adscripción de Hispania ya que hay indicios que apuntan a que correspondería al augusto mientras otros harían que la historiografía moderna la asignase a Constancio Cloro. En primer lugar, Lactancio, fuente estrictamente contemporánea de los hechos y bien relacionada con los círculos de poder, atribuye Hispania a Maximiano de forma explícita (Lact. *De mort.* 8.3). En cambio, textos más tardíos, es el caso de Juliano (*Or.* 3.2)

y Aurelio Víctor (*Caes.* 39.30), si bien éste no de forma explícita, adjudican Hispania a Constancio. La mayor cercanía temporal a los hechos (Lactancio escribió alrededor del año 315) y la fiabilidad de sus fuentes de información (fue llamado a Nicomedia por Diocleciano en 290 para enseñar retórica) hacen que el testimonio de Lactancio sea preferible, aunque esté enmarcado en una obra muy crítica con los tetrarcas. Un segundo argumento expuesto a favor de una asignación a Maximiano hace referencia a la aplicación en Hispania del edicto de persecución contra los cristianos firmado por Diocleciano en el año 303 y aplicado por Maximiano en las provincias bajo su jurisdicción, mientras que no tuvo efecto en las gobernadas por Constancio Cloro. Al constatarse la presencia de mártires en Hispania provocados por esta persecución, sólo Maximiano se presenta como candidato a los mismos, pues Constancio eximió a sus gobernados de ser perseguidos por su religión.

La conocida tesis de E. Stein, según la cual un césar no podía administrar más territorios que su augusto, se convierte en tercer argumento a favor de la tesis de Maximiano. En efecto, si Constancio hubiese recibido Hispania, sus posesiones hubieran sobrepasado en extensión a las de Maximiano. Sin embargo, la tesis de E. Stein debe tomarse con precaución al tratarse de una teoría difícilmente constatable en las fuentes. Un cuarto punto a favor de una adscripción a Maximiano viene dado por la campaña que éste llevó a cabo en Hispania en 296. Esta acción, empero, no es definitoria: el principal objetivo del tetrarca era restaurar el orden en África romana, atacada por tribus de beréberes, si bien aprovecharía el viaje para acabar con unos enemigos innominados que estaban causando problemas en las costas meridionales hispanas. También Maximiano había estado en el Rin ese mismo año protegiendo las espaldas de Constancio mientras éste luchaba en Britania, aunque es conocido que las Galias correspondieron al césar.

La arqueología, y éste es el quinto aspecto a considerar, deja abierto el campo a la duda. En efecto, hay localizados en Lusitania dos miliarios en los que aparece citado el césar Constancio, lo que podría inducir a sostener que Hispania le fue asignada a él. Además, unas monumentales ruinas encontradas en Cercadilla, en la ciudad de Córdoba, atribuidas por sus excavadores a un palacio construido por Maximiano, parecen precisar de una nueva inter-

pretación. Sexto punto: en la reorganización administrativa de las provincias, las hispanas quedaron englobadas, junto con las galas y las británicas, en la Prefectura del Pretorio de las Galias, lo que desde un punto de vista geoestratégico es más coherente que unirlas a Italia. Si las Galias caían en manos enemigas, la única comunicación con Italia era la marítima, con las dificultades que ello entrañaba. En séptimo y último lugar, cabe señalar que tras la formación de la segunda tetrarquía en 305, Hispania correspondió a Constancio Cloro, ya augusto.

Una vez analizados los argumentos son más los que inclinan la balanza a favor de que Maximiano asumiese la gestión de Hispania mejor que Constancio, si bien ninguna de las tesis aducidas es definitiva. Es posible, sin embargo, que el enfoque no sea el adecuado y la rigidez a la hora de adjudicar territorios provenga de una concepción moderna de la tetrarquía que Diocleciano no se había planteado. Todos los territorios occidentales reconocerían a Maximiano como augusto y a Constancio como césar (de ahí los miliarios lusitanos antes citados) y lo que se produciría es, según la tesis de Seston, más que un reparto de territorios, una adjudicación de recursos económicos, logísticos y humanos con los que asegurar el suministro del ejército, así como una distribución de las tareas militares que conllevaría, necesariamente, una distribución geográfica de escenarios militares. Así, las campañas de Maximiano en África habrían hecho útil desde un punto de vista militar que Maximiano administrara de manera coyuntural Hispania, aunque desde un punto de vista geoestratégico la lógica la adscribiese, como así sería en el futuro, a quien controlase las Galias.

En este reparto de tareas Maximiano asumió la lucha contra las tribus beréberes del norte de África, empeñadas en una serie de saqueos de los territorios romanos, mientras que Constancio se enfrentaba al usurpador Carausio, que desde 286 desafiaba con éxito desde Britania y algunos puertos galos del Canal de la Mancha el nuevo orden imperial. En su camino hacia África, Maximiano combatió en Hispania en una breve guerra de la que tenemos escasísimas fuentes: sólo una escrita, la mención a una «guerra ibérica» en un papiro, el 480 de la Biblioteca de Estrasburgo; y otra, más dudosa, arqueológica: unos relieves hallados en Mérida, quizá pertenecientes a un arco triunfal no conservado, que representan a un

emperador, verosímilmente identificado con Maximiano, derrotando a unos enemigos. Una tercera podría ser el mencionado palacio de Cercadilla en Córdoba, si bien su construcción por Maximiano es muy dudosa.

Por desgracia, el breve texto del papiro de Estrasburgo no explicita a qué enemigos en concreto venció Maximiano, por lo que la solución ha quedado abierta a especulaciones, si bien restringidas a sólo dos adversarios posibles: francos y mauros. A favor de los primeros se ha argumentado que los panegiristas agradecen a Maximiano la eliminación de la piratería franca (*Pan.* 3.7.2), aunque para ello Maximiano no precisaba viajar a Hispania: en el año 296 estaba en el Rin apoyando a Constancio mientras éste se encontraba de campaña en Britania, pudiendo atacar desde allí las bases de los piratas francos. Pero los propios panegiristas relacionan el fin de las incursiones francas, que llegarían hasta el Mediterráneo (aunque posiblemente se trate de una exageración del panegirista), con la eliminación de los usurpadores Carausio y Alecto en Britania (*Pan.* 5.17-18), tarea realizada por Constancio. También la movilidad por mar de los francos ha sido aducida para situarlos en las costas del sur de Hispania, pero éste es un argumento insuficiente por sí mismo.

Sin embargo, son más y tienen mayor peso los indicios que apuntan a los mauros como enemigos de Maximiano en su breve campaña hispana. El primero de estos indicios es la ausencia de cualquier referencia a la derrota de contingentes francos en costas hispanas en los panegíricos (se ha argumentado que se trataría de un victoria demasiado pequeña para que fuera mencionada). En segundo lugar, el guerrero que aparece representado siendo derrotado por el emperador en el relieve emeritense presenta las características de un guerrero mauro. El tercer punto hace referencia a los testimonios existentes sobre saqueos de mauros en Bética cruzando el Estrecho en la segunda mitad del siglo II, que obligaron a la movilización de efectivos militares romanos. Y, cuarto y último argumento, la creación de la provincia de Mauritania Tingitana y su adscripción a la diócesis de las Hispanias se produjeron en estos años, posiblemente en 297, lo que concordaría con el deseo del tetrarca de dotar a la zona meridional hispana de una defensa adelantada en el norte de África como, por otra parte, hiciera Marco

Aurelio al crear la efímera provincia Noua Hispania Ulterior Tingitana, para intentar evitar el mismo peligro.

Hispania en la retaguardia del Imperio: de Constantino a Teodosio (305-379)

El abandono voluntario del poder por parte de Diocleciano y Maximiano, si bien este último a regañadientes y obligado por el primero (a pesar de la presunta igualdad entre ambos tetrarcas, Diocleciano siempre mantuvo preeminencia sobre su colega), puso a prueba el sistema meritocrático en el aspecto de la sucesión. El 1 de mayo de 305, en sendas fastuosas ceremonias celebradas a la vez, Galerio fue ascendido a augusto en Nicomedia y Constancio obtuvo el mismo reconocimiento en Milán. El primero, que mantuvo ascendencia sobre el segundo, se ocupó de Oriente, mientras que Constancio, hizo lo propio en Occidente. A la vez, dos militares cercanos a Galerio, fueron nombrados césares: Maximino Daia lo fue de Galerio y Severo de Constancio. También estuvieron presentes en los fastos los dos personajes que más ayudarían a desmantelar el complejo sistema de sucesión ideado por Diocleciano: Constantino, hijo de Constancio Cloro, y Majencio, hijo del dimitido Maximiano.

Por elección propia, Constancio Cloro, ahora ya Constancio I, no heredó las posesiones del augusto Maximiano, como cabría esperar, sino que prefirió seguir al mando de las que le habían correspondido siendo césar. Pero añadiendo una: Hispania, haciendo honor a la lógica geopolítica, aunque es posible que ya la controlara antes, pues ha quedado expuesto que Maximiano operaba en ella por razones de coyuntura militar. Una serie de miliarios encontrados en Hispania testimonian el nombramiento de Constancio como emperador y sirven de apoyo a los testimonios literarios que recogen la asignación de Hispania al lote del nuevo augusto: Juliano, Eutropio y Orosio, teniendo en cuenta que estos dos últimos autores mencionan prefecturas, no diócesis (Jul. *Or.* 2.51.D; Eutr.10.1.1.2; Oros. 7.25.15).

El día 25 de julio del año 306 el sistema tetrárquico se enfrentó a su primer gran reto: el augusto Constancio murió repentina-

mente en la ciudad britana de Eburacum, actual York, en el transcurso de una campaña contra los pictos, dando fin así a la segunda tetrarquía. El sistema sucesorio exigía que su césar, Severo, obtuviese automáticamente el título de augusto, pero las tropas, más apegadas al tradicional sistema sucesorio basado en el parentesco que a las sutilezas administrativas, aclamaron a Constantino como emperador. El edificio laboriosamente construido por Diocleciano comenzaba a socavarse desde sus cimientos. Constantino informó a Galerio de la nueva situación y le exigió entrar a formar parte del sistema sucesorio. Galerio aceptó y a partir de septiembre u octubre de 306 nace, aunque debilitada, la tercera tetrarquía: Severo se convirtió en augusto y Constantino en césar. Todo parece indicar que Constantino heredó la totalidad de los territorios que gobernaba su padre, incluida Hispania: así lo indican tanto el autor del Panegírico del año 310 (*Pan.* 7.4.1-2) como un miliario atribuible a Constantino y fechado a finales de 307 o principios de 308. A pesar de ello, algunos autores han preferido considerar que Hispania pasó a formar parte de los dominios de Severo basándose principalmente en dos argumentos, uno falso y el otro indemostrable. El primero se basa en una serie de emisiones monetales atribuidas a una presunta ceca instalada en Tarragona, aunque se trata de un error y la ceca es la de la ciudad italiana de Ticinum, como demostrara contundentemente P. Bastien. El segundo argumento es el de la tesis de Stein, por la cual Severo recibiría Hispania para no tener menos territorios que su césar: ya hemos mencionado la indemostrabilidad de esta tesis.

La estabilidad apenas duró unos meses: el 28 de octubre de 306 Majencio, hijo del extetrarca Maximiano, no aceptó esta solución y, apoyado por los pretorianos, usurpó el poder en Italia, haciéndose rápidamente con el control de África. Galerio, que era el augusto preponderante, empujó a Severo a combatir contra el usurpador, pero fue derrotado y asesinado por Majencio en 307. Una posterior campaña del propio Galerio también terminó en fracaso y, finalmente, Majencio quedó dueño de Italia y África. Se le unió en el empeño su padre, Maximiano, que abandonó su retiro y viajó a las Galias para buscar un acuerdo con Constantino. Así pues, la situación política se había complicado en extremo ya que dos formas de entender el poder se habían enfrentado: la meritocracia

propugnada por Diocleciano y defendida por Galerio por un lado, y la que primaba la sucesión basada en vínculos familiares, representada por Constantino y Majencio, por otro. Para intentar reconducir este escenario Galerio convocó una conferencia en Carnutum donde se reunió con Diocleciano y Maximiano el 11 de noviembre de 308. Tres fueron las conclusiones principales que se extrajeron de esta reunión: el rechazo de Diocleciano a vestir de nuevo la púrpura y la obligación de Maximiano para que abandonara definitivamente el poder; la confirmación en sus cargos de césares de Maximino Daia y Constantino; y el nombramiento de un augusto en sustitución del finado Severo. El elegido fue uno de los hombres de confianza de Galerio: Licinio.

En principio, la situación verdaderamente confusa que se produjo en los años 306-308 no afectó a Hispania. A pesar de que de nuevo surge la discusión sobre la asignación de la península Ibérica, todos los indicios apuntan a que siguió en manos de Constantino, a pesar de que algunos historiadores, lógicamente los que la habían hecho parte de las posesiones de Severo, la atribuyen a Majencio. Sin embargo, ya hemos comentado que el panegirista de 310 (*Pan.* 7.6, 1-2) expresa que Constantino heredó los mismos territorios que su padre Constancio, lo que incluye Hispania. Por otro lado, no hay testimonio literario alguno de una conquista de la diócesis hispana por Majencio ni de un cambio de bando espontáneo, si bien el panegirista de 313 (*Pan.* 9.12.16.1) sí alude al control de África y las islas por el usurpador.

La conferencia de Carnutum había creado más problemas de los que había resuelto. Maximino Daia se consideraba ofendido por la aceptación de Constantino y el nombramiento de Licinio, ya que pensaba que le correspondía a él por ser el césar más antiguo. A su vez, Constantino se había proclamado augusto, despreciando la ideología dioclecianea y desafiando lo acordado en Carnutum. Pronto comenzaron, por lo tanto, los enfrentamientos. Ya en 309 Constantino eliminó a Maximiano, que no se había resignado a alejarse del poder. En 311 la situación se clarificó un tanto con la muerte natural de Galerio, lo que fue aprovechado por Maximino para proclamarse augusto y acrecentar sus territorios con los del desaparecido Galerio. Al poco, Constantino invadió Italia y derrotó a Majencio en la célebre batalla de Puente Milvio, ocurrida el 28

de octubre de 312, con lo que se convirtió en el único dueño del Occidente romano. Al año siguiente, era Licinio el que derrotaba a Maximino en Tracia el 30 de abril de 313, muriendo éste poco después. Quedaba así formada, de nuevo, una diarquía, aunque bien distinta de la formada por Diocleciano y Maximiano en 285.

A pesar de los acuerdos a los que Constantino y Licinio habían llegado en Milán en 313, las discordias entre ellos comienzan pronto. En 316, Basiano, amigo de Licinio nombrado césar, conspiró contra Constantino, lo que produjo que se desencadenara la primera guerra entre los dos augustos. La ganó Constantino tras derrotar a Licinio en la batalla de Cibalae, en Panonia, el día 8 de octubre de 316. La consecuencia fue que Constantino se quedó con las diócesis de Panonia y Tracia, es decir, gran parte de las provincias europeas del derrotado. Durante seis años hubo paz pero un cambio de actitud de Licinio hacia los cristianos, cuya religión había sido tolerada hasta ahora, provocó la intervención militar de Constantino, quien derrotó a Licinio en la batalla de Crisópolis el 18 de septiembre de 324. Al poco, Licinio, capturado, sería asesinado y Constantino quedó como único augusto de un Imperio reunificado.

Durante catorce años el Imperio conoció un mando unificado, el más largo del siglo IV, que Constantino aprovechó para poner en práctica importantes reformas administrativas y militares, así como en el ámbito religioso. Fiel a la política dinástica que lo había hecho emperador, en el año 335 Constantino puso a cada uno de sus hijos (el mayor de ellos, Crispo, había sido asesinado por orden de Constantino en 326 acusado de conspiración), nombrados previamente césares, al mando de una prefectura: Constancio II se encargó de la de Oriente, Dalmacio de la de Ilírico, Constante las de Italia y África y, finalmente, Constantino II recibió la prefectura de las Galias, que englobaba la diócesis de las Hispanias. Dos años después, el 22 de mayo de 337, Constantino moría y el 9 de septiembre sus hijos eran elevados a la categoría de augustos (excepto Dalmacio). Reunidos en la ciudad de Viminacium (actual Kostalek, en Serbia) realizaron un reparto del Imperio romano: Constante recibió Ilírico, Constantino II, Occidente y Constancio II, Oriente. Este reparto ofrece dos obviedades contrapuestas: la imposibilidad de gobernar el Imperio en solitario de forma efectiva (con excepciones: Constantino, brevemente Juliano y Teodosio I) y la tendencia a querer

hacerlo. Así, en el año 340, Constante, en parte tutelado por Constantino II, quiso mayor independencia, lo que no fue aceptado por su hermano, que le atacó. Sin embargo, Constantino II murió en una escaramuza en las cercanías de Aquileia, por lo que Constante queda como señor de Occidente e Ilírico.

Hasta ahora la *diocesis Hispaniarum* no había participado de ninguna forma en la política imperial. Había sido asignada a Constantino II en 335 y definitivamente en 337, ya como augusto. Cuando éste murió su gobierno fue asumido pacíficamente por Constante. Sin embargo, esta placidez iba a verse interrumpida momentáneamente, ya que la península Ibérica se vio implicada, por única vez en todo el siglo IV, en las luchas por el poder en Occidente. El 18 de enero de 350, Magnencio se rebeló contra el augusto Constante en la ciudad de Autun e inmediatamente se hizo con el control de las Galias. También consiguió ocupar Italia y África, por lo que cabe preguntarse si Hispania se unió al bando del usurpador.

Se ha argumentado que el intento de huida del emperador legítimo Constante hacia la península Ibérica, saldado con el fracaso ya que fue asesinado por un partidario de Magnencio antes de cruzar los Pirineos, es reflejo de que contaba con firmes partidarios en la diócesis. Pero es posible que todas sus vías de escape estuvieran cortadas, excepto las hispanas, y no le quedara otro remedio que emprender el camino del sur. Son, en cambio, bastantes más las pruebas que indican que la *diocesis Hispaniarum* se puso del lado del usurpador. Las fuentes escritas, aunque ciertamente de forma muy general, mencionan que gran parte de Occidente se adhirió a la causa de Magnencio (Jul. *Or.* 1.26, Socrat. 25.11, Zos. 2.43.1). Los testimonios epigráficos son más contundentes. En efecto, existen varios miliarios de Magnencio y Decencio, su hijo nombrado césar, distribuidos en toda Hispania. Bien es cierto que la mayoría, más de una docena, se agrupan en Galecia, lo que hizo suponer a J. Arce que fue esta provincia la única de las hispanas en sumarse a la causa del usurpador. Pero recientemente se han descubierto o atribuido miliarios de Magnencio y Decencio en Tarraconense, Bética y Lusitania, lo que expresa que el reconocimiento del nuevo poder se produjo en toda la Península. Un depósito monetario compuesto principalmente de ejemplares de Magnencio hallado en Ta-

rragona también apunta en esta dirección. Además, el prefecto del pretorio de las Galias, Fabio Titiano, se unió al rebelde. Hispania dependía administrativamente de Titiano, con lo que, al menos en teoría, también pasaría a poder de Magnencio, como el resto de la prefectura. Todo indica, pues, que la diócesis de las Hispanias aceptó a Magnencio como nuevo gobernante.

Un último dato quisiéramos aportar a favor de la tesis de que Magnencio se hizo con el poder en Hispania: sabemos por un texto de Juliano (*Or.* 1.33) que Constancio II envió tropas al sur de los Pirineos, para evitar el paso de Magnencio o para recuperar un territorio perdido. El descubrimiento de niveles de destrucción hallados en excavaciones en la ciudad de Tarragona, datables en época de Magnencio gracias al tesorillo antes mencionado, puede indicar el lugar de desembarco de los legitimistas, por otra parte el más obvio, la costa tarraconense, y la posterior batalla por ocupar la capital de la provincia, Tarragona, parte de la cual quedaría destruida en el enfrentamiento. También se ha querido ver en los niveles de abandono de la ciudad de Zaragoza, fechados en las décadas 340-350, un reflejo de estos sucesos, pero no tenemos datos para confirmar esta teoría que, cuando menos, atiende a la lógica: una vez ocupada Tarragona, la conquista de Zaragoza bloquearía el paso a Hispania por los Pirineos centrales, haciendo que Magnencio tuviera más difícil aún el acceso a la costa. Cuando Magnencio intentó huir a África, no pudo hacerlo a través de Hispania ya que la diócesis había cambiado su lealtad y era partidaria de Constancio II (Zos. 2.53.3). Es muy posible que tal cambio de bando se debiera a la presión militar e, incluso, la ocupación de Tarraconense, lo que haría inviable el paso de Magnencio a África.

A partir de 353, año en el que Magnencio fue derrotado y muerto en Galia, Hispania desapareció del escenario político imperial. Tanto es así que apenas merece alguna mención en las principales fuentes escritas del siglo IV, en especial en la principal de ellas, Amiano Marcelino, cuya obra conservada cubre el periodo 353-378. El historiador romano menciona a Hispania en contadas ocasiones. Así, en 14.5.6 se refiere a la represión que un tal Paulo, agente secreto del emperador Constancio II, realizó en Hispania, previsiblemente contra los partidarios de Magnencio en la diócesis. También hace alusión al exilio del rey alamán Vadomario, enviado

por Juliano a Hispania en 361 (Am. Marc. 21.4.6), síntoma inequívoco de que la península Ibérica era considerada un lugar seguro y alejado de todo conflicto.

El día 3 de noviembre del año 361 el emperador Constancio II moría, quedando como augusto Juliano, que hasta entonces había desempeñado el cargo de césar con gran brillantez al repeler una peligrosa invasión de alamanes en las Galias. Sin embargo, Juliano falleció en el transcurso de la campaña persa el 27 de junio de 363, lo que supuso la extinción de la dinastía constantiniana. Fue sustituido por Joviano, elegido por los propios soldados estando todavía en Persia. El nuevo emperador cedió la mayoría de las conquistas conseguidas por Galerio en el río Tigris para salvar al ejército romano. Pero su reinado fue muy breve: el 17 de febrero de 364 murió en Asia Menor.

Los soldados volvieron a tomar la responsabilidad de elegir emperador. Lo hicieron el 26 de febrero en la persona de Valentiniano, un militar cristiano de origen panonio. Éste, a instancias también del ejército, nombró augusto a su hermano Valente el 28 de marzo del mismo 364. Valentiniano se reservó el gobierno de Occidente, con la inclusión del Ilírico, mientras Oriente era adjudicado a Valente. En esta ocasión, sin embargo, nos encontramos con una partición más profunda de las habidas hasta ahora ya que, además de las prefecturas, se dividieron los recursos del Estado, el ejército, los funcionarios, etcétera. Puede situarse en este momento (año 364) el germen de la división definitiva de las dos partes del Imperio (*Orientis* y *Occidentis*).

Carecemos casi por completo de noticias sobre la *diocesis Hispaniarum* durante el gobierno de Valentiniano I (364-375). Es lógico suponer que fue una etapa de absoluta tranquilidad para la Península, que se vería afectada por las mismas reformas administrativas puestas en marcha en estos años que el resto de las diócesis. Los principales problemas de Valentiniano tenían otros escenarios. En el Rin, la presión de los alamanes se tradujo en dos sangrientas guerras cuando éstos invadieron las Galias (364) y hubieron de ser derrotados en su propio país, en la batalla de Solicinium, al otro lado del Rin, en 368. Otros desórdenes de índole distinta, como fue la insurrección de Firmo (372-373), tampoco afectaron a Hispania.

En el año 374 Valentiniano logró finalmente firmar un tratado con los alamanes y trasladó su teatro de operaciones al Danubio, donde los cuados estaban causando dificultades. En el transcurso de esta campaña, el emperador moría el 17 de noviembre de 375. En Occidente quedaba como gobernante Graciano, hijo de Valentiniano, que había sido nombrado augusto el 24 de agosto de 367. Sin embargo, la esposa de Valentiniano, Justina, hizo proclamar también como augusto a su hijo Valentiniano II, todavía un niño, el 22 de noviembre de 375, aunque bajo la tutela de Graciano. Valentiniano II recibió el gobierno de Italia, Ilírico y, quizás, África. Por lo tanto Hispania quedó en manos de Graciano, como el resto de la Prefectura de las Galias.

Mientras Valentiniano combatía a los germanos en el Rin, Valente hacía frente a una amenaza que, con el tiempo, tendría una enorme influencia en la historia de Hispania en el siglo v. En efecto, el emperador dirigía una dura guerra contra los godos que se alargó durante más de dos años (367-369) y tuvo numerosos episodios al otro lado del Danubio hasta que se firmó la paz entre el rey godo Atanarico y el emperador Valente. Sin embargo, la aparición de un nuevo factor, la llegada de los hunos, produjo que la situación en el Danubio experimentara cambios dramáticos: los visigodos, empujados por los hunos, pidieron la entrada en territorio romano, lo que les fue concedido en el invierno de 377. Pero lo que había sido un ingreso pacífico devino en enfrentamiento armado cuando los visigodos se amotinaron tras ser muertos algunos de sus jefes en un oscuro incidente con las autoridades romanas. Valente acudió en persona para sofocar el motín pero fue derrotado en la batalla de Adrianópolis el 9 de agosto de 378, donde perdieron la vida muchos de sus mejores generales y gran parte del ejército romano oriental. No había sido posible expulsar a los visigodos del Imperio y ya no sería posible hacerlo en el futuro.

Theodosiana tempora. *Hispania vuelve a la historia: Teodosio, Máximo (378-395)*

La derrota de Adrianópolis y la muerte del emperador Valente dejaba al Imperio en una situación ciertamente delicada. Graciano,

que no había podido acudir en ayuda de Valente debido a que debió enfrentarse a los alamanes, envió a Panonia, que estaba siendo asolada por los sármatas, a Teodosio, llamado el Joven, con el cargo de *magister militum* ya en otoño de 378. Al poco, en Sirmium, el 19 de enero de 379 Teodosio era nombrado augusto por Graciano. El nuevo emperador había nacido en la localidad hispana de Cauca, actual Coca (Segovia), en el año 346. Había realizado una carrera militar discreta, en la que destacaba su lucha contra los sármatas en Panonia en el difícil año de 374, cuando era *dux* de la provincia de Mesia. Pero la ejecución de su padre, el prestigioso general Teodosio, en 375 ó 376, que había luchado en Britania (368-369) y acabado con la rebelión de Firmo (373), incluido en una oscura conjura, hizo que Teodosio el Joven abandonase sus cargos y se retirara a sus posesiones en Hispania, donde recibió la llamada de Graciano.

En principio, no deja de ser sorprendente que Graciano requiriese de forma espontánea los servicios de un general retirado, cuyo padre había sido ejecutado, para ocupar un alto cargo en el ejército primero y nada menos que ser ascendido a augusto a los pocos meses. La principal corriente historiográfica, cuyo máximo representante es J. Matthews y que ha tenido bastante fortuna entre los historiadores españoles, sostiene que Teodosio fue elegido gracias a la influencia sobre Graciano de un importante grupo de altos funcionarios de origen hispánico o con fuertes relaciones con la Península (entre los que se incluiría el futuro usurpador Máximo), que habría acrecentado su poder en la corte tras la muerte de Valentiniano I, quien se habría apoyado para su gobierno en burócratas de origen panonio como él mismo. Esta versión tiene algunas variaciones, en las que se incluyen luchas entre diversas facciones, ya entre panonios e hispanos, ya entre éstos y los galos encabezados por el prestigioso retor bordelés Ausonio.

Recientemente se ha propuesto, por parte de R. Lizzi, una teoría que se ajusta más a los datos que conocemos, no sólo de las circunstancias que rodearon la elección de Teodosio sino de su comportamiento posterior en cuanto a la elección de sus hombres de confianza. Tras el desastre de Adrianópolis el ejército había quedado muy mermado y, lo que es peor, había perdido no sólo a su emperador sino a una parte importante de sus comandantes y ofi-

ciales intermedios. En esta situación, un grupo de generales, entre los que se incluían los pocos supervivientes de Adrianópolis, optó por recomendar que se pusiera al mando del ejército a un general con la reputación intacta –Teodosio la tenía desde sus victorias contra los sármatas en Mesia–, y que conociera el terreno y a los enemigos, capaz además de reorganizar a las desmoralizadas tropas romanas. Fueron estas consideraciones de índole estratégica las que indujeron a los generales Víctor, Paladio y Richomero a proponer a Graciano el nombre de Teodosio. Éste logró sumar más apoyos a la hora de ser elegido augusto: a los generales veteranos de Valentiniano I se unió tanto la aristocracia oriental que había caído en desgracia a los ojos de Valente y que preferían ver en el trono a alguien no vinculado a la familia valentiniana, como los grupos cristianos greco-orientales, molestos por el arrianismo militante del anterior emperador. Finalmente, consiguió la confianza de poderosas familias senatoriales romanas (principalmente los Anicios), que recordaban con agradecimiento el comportamiento de Teodosio el Viejo en África, donde tenían grandes intereses económicos, cuando derrotó a Firmo en 373. La conjunción de todos estos intereses diversos fue la que instaló a Teodosio en el trono.

Graciano siguió gobernando en Occidente, mientras que Teodosio recibió el comprometido Oriente, instalándose en Tesalónica. Tras varios años de guerra, finalmente se firmó un tratado de federación entre el Imperio romano y los godos en el año 382, por el cual éstos recibía tierras al sur del Danubio, en los Balcanes. Pero las complicaciones volvieron a surgir en Occidente con una nueva usurpación protagonizada por un hispano, Magno Máximo. Éste era originario de Galecia, como Teodosio, y probablemente cliente de este último (o de su padre). Ambos habrían sido compañeros de armas en Britania y ahora Máximo ocupaba un cargo militar, posiblemente *comes Britanniarum,* y acababa de terminar con éxito una campaña contra pictos y escotos. En primavera del año 383 los soldados a su mando lo proclamaron augusto (aunque lo más probable es que Máximo se rebelase al haber sido elegido augusto su compañero Teodosio y él haber sido relegado a un mando menor) y al poco cruzó el canal y desembarcó en las Galias: en las cercanías de París derrotó a Graciano, quien fue asesinado el 25 de agosto de 383 en Lyon.

Inmediatamente Máximo intentó ser reconocido como emperador legítimo por Teodosio y para ello los contactos diplomáticos entre ambos fueron frenéticos. Finalmente se llegó a un acuerdo (probablemente a finales de 383 o principios de 384) por el que la *pars Occidentis* quedaría dividida entre Valentiniano II, que recibió Ilírico, Italia y África, instalando su capital en Milán, y Máximo, que asumió el control de la Prefectura de las Galias, que gobernaría desde Tréveris. Por lo tanto, Hispania quedó asignada a Máximo y no hay constancia, ni en los testimonios literarios ni en la epigrafía, que haga pensar que ocurrió de otra manera. De hecho, una famosa inscripción encontrada en Siresa, de la que nos ocuparemos en el momento oportuno, demuestra la intervención de Máximo en la administración de la diócesis.

A caballo entre el gobierno de Graciano y el de Máximo se produjo la querella priscilianista, importante para la historia de Hispania ya que sus comienzos están en la Península, así como algunos de sus protagonistas son hispanos (Máximo, el propio Prisciliano...) y parte de los hechos ocurrieron allí. Además, es especialmente interesante comprobar cómo una disputa, cuyo origen es esencialmente religioso, afectó, como veremos en el capítulo dedicado a los aspectos religiosos, a todos los niveles de la administración, no sólo de la *diocesis Hispaniarum* sino de la prefectura gálica y aun de la cancillería imperial hasta alcanzar, finalmente, al propio emperador (primero a Graciano y posteriormente al usurpador Máximo). La intervención de este último, interesado en aprovechar los hechos en su propio beneficio político, convirtió el caso de Prisciliano en uno de los más fascinantes del siglo IV, paradigma que demuestra hasta qué punto política y cristianismo estaban inextricablemente unidos.

La aventura imperial de Máximo llegó a su fin poco después. La condena a muerte de Prisciliano le había proporcionado al usurpador enemigos incluso entre los adversarios de los condenados: así se ganó la animadversión no sólo de Martín de Tours sino la más peligrosa de Ambrosio. Pero también se ganó la enemistad de Teodosio cuando, llamado por Valentiniano II, que se veía incapaz de rechazar una invasión germana en Panonia, Máximo se trasladó a Italia con su ejército en el año 387. Valentiniano negó que hubiera solicitado la ayuda de Máximo y huyó a Ilírico, mientras el

usurpador ocupaba Aquileia. La guerra civil había estallado de nuevo y Máximo invadió Ilírico en 388, pero fue derrotado en dos ocasiones (Siscia, actual Sisak, y Poetouio, actual Ptuj). Finalmente, su carrera como usurpador terminó de forma dramática el 28 de agosto de 388 al ser asesinado en Aquileia por sus propios soldados cuando ya se había rendido a Teodosio.

Una vez derrotado Máximo, el emperador Teodosio fijó su residencia en Milán durante tres años, hasta 391, momento en el que regresó a Constantinopla. Antes instaló en Tréveris al joven Valentiniano II, aunque bajo la tutela del prestigioso general franco Arbogasto, que había accedido al cargo de *magister militum praesentalis*, es decir, jefe del ejército. Las relaciones entre ambos fueron volviéndose cada vez más tensas hasta que Valentiniano II decidió destituir al general. Pero antes de que eso llegara a ocurrir el joven emperador murió estrangulado el 15 de mayo de 392. La participación de Arbogasto en este hecho es confusa, si bien el general se intentó hacer con el control del gobierno de la parte occidental. Teodosio declinó el ofrecimiento y designó para el cargo al prefecto del pretorio de Italia. La situación se complicó definitivamente cuando Argobasto nombró emperador a un antiguo profesor de retórica, pagano como el propio general, llamado Eugenio. Rápidamente intelectuales y senadores paganos se unieron a la rebelión, entre ellos los poderosos Símaco y Nicomaco Flaviano. La guerra civil volvía a estallar una vez más y los ejércitos de los dos contendientes se enfrentaron en la batalla del río Frígido el 6 de septiembre de 394. La victoria de los teodosianos fue clara, en gran parte gracias a la decisiva intervención de dos personajes clave en los años posteriores: el general Estilicón y el rey visigodo Alarico, que proveyó al ejército de Teodosio de valiosa caballería, convenientemente sacrificada el primer día de la batalla. Eugenio y Argobasto murieron en la batalla el primero y a los dos días el segundo.

Desconocemos si Hispania apoyó al usurpador Eugenio o siguió fiel a Teodosio. El control de las diócesis galas por los rebeldes parece indicar que la Península también cayó en su poder, incluso sin necesidad de una conquista efectiva, como ya pasara en el caso de Máximo. No tenemos testimonios de que fuera de otra forma, aunque tampoco los hay del gobierno de Eugenio. El hecho de que gran parte de la aristocracia pagana occidental apoyara al

usurpador hace suponer que en Hispania las simpatías hacia la nueva causa serían similares. En cualquier caso, su posición marginal la mantuvo alejada de los combates y si se había pasado al lado del usurpador, no queda constancia de represión por parte del vencedor.

El hecho de que hubiera un emperador hispano como era Teodosio ha hecho florecer una importante corriente historiográfica que, encabezada por J. Matthews y con amplio eco entre los historiadores españoles, defiende la existencia de un importante grupo de personajes de origen hispánico y/o familiares del emperador en la corte de Teodosio en Constantinopla. Este grupo de presión ya existiría y habría sido decisorio en el nombramiento del nuevo augusto, pero con el ascenso de éste su importancia se habría acrecentado de tal manera que podría incluso hablarse de un «clan hispano», con gran influencia en la cancillería imperial y que situaría a muchos de los suyos en altos cargos. En suma, según esta corriente, que podemos remontar a finales del siglo XIX, Teodosio no haría otra cosa que rodearse de un grupo de paisanos y familiares, como habían hecho con anterioridad Valentiniano I con los panonios y Graciano con los galos.

Es cierto que parte de lo expuesto tiene base histórica: Valentiniano I favoreció en cierta medida a los hispanos, pero este grupo sufrió un serio revés cuando su líder, el hispano Teodosio el Viejo, padre del futuro emperador, fue ejecutado por orden de Graciano a principios de 376, implicado en una oscura conjura. Cuando Teodosio fue nombrado emperador se hizo rodear por gente de su patria e incrementó este círculo con matrimonios de conveniencia. Algunos de estos hispanos ocuparon cargos de relevancia. Pero no hay datos que avalen que nos encontramos ante una preponderancia de los hispanos en los principales cargos de la cancillería especial.

Hay dos argumentos principales que se oponen a esta concepción. En primer lugar, no es segura la procedencia hispánica de todos los colaboradores a los que se la supone. El caso más significativo es el de Materno Cinegio, que fue un importantísimo colaborador de Teodosio que desarrolló toda su larga carrera en Oriente: fue vicario en 381, *comes sacrarum largitionum* en 383, *quaestor sacri palatii* en 383-384 y prefecto del pretorio entre 384 y 388. Ese mismo año murió tras haber sido nombrado cónsul. La práctica totalidad de la historiografía lo considera hispano, basándo-

se principalmente en que su esposa hizo trasladar sus restos mortales a la Península cuando llevaba muerto ya un año. Incluso se ha identificado una importante villa, la de Carranque, descubierta en 1983 en la provincia de Toledo, como su lugar de residencia. Pero no hay ningún otro indicio, principalmente epigráfico, que demuestre la hispanidad de Materno e, incluso, es dudoso, según J. Arce, que la villa de Carranque fuera su lugar de residencia. Sobre otros integrantes del círculo hispano en Constantinopla se ciernen también dudas sobre su origen peninsular. El segundo argumento lo aporta G. Bravo haciendo uso de los datos prosopográficos, que revelan que, si bien la presencia de hispanos en los cargos importantes aumenta en las últimas décadas del siglo IV, éstos nunca sobrepasaron el 30 por 100 y tampoco llegaron a ser el grupo dominante, ya que hubieron de competir con el «círculo galo» liderado por Ausonio y con el «círculo romano» encabezado por Símaco. Se podría hablar más de una búsqueda de eficacia por parte de Teodosio que de un favoritismo por personajes hispanos o miembros de su familia.

Con la eliminación de Eugenio y la muerte de Valentiniano II el imperio volvía a estar regido por un único emperador. Sin embargo esta situación duró muy poco. En efecto, Teodosio murió en Milán el 17 de enero del año 395. El gobierno quedó dividido de nuevo en dos partes, la oriental gobernada por el hijo mayor de Teodosio, el también hispano Arcadio (que había sido nombrado augusto por su padre ya el 16 de enero de 383), y la occidental por Honorio (ascendido a augusto diez años después). Pero Teodosio había dejado a su general Estilicón, de origen vándalo pero casado con su hija adoptiva, como tutor de ambos.

La administración provincial

La administración provincial en el siglo III

La división territorial existente en la península Ibérica en el siglo III proviene de época de Augusto, quien clasificó las provincias, bien en imperiales, es decir, propiedad del príncipe, en las que estaban acantonados los ejércitos, bien senatoriales, propiedad del *populus*, por lo general provincias ricas, pacíficas y, por lo tanto,

inermes, es decir, sin guarnición. Hispania estaba dividida, siguiendo este criterio, en tres provincias: la extensísima Citerior, que abarcaba un enorme territorio que iba desde las costas malacitanas al Duero, ocupando toda la parte occidental y septentrional de Hispania; Lusitania, que se extendía al sur del Duero y abarcaba aproximadamente la extensión del actual Portugal y parte de la Meseta Central y el Guadiana; y Bética, cuyo eje principal era el valle del Guadalquivir y la costa entre Huelva y Málaga.

Citerior, cuya capital era Tarragona, y Lusitania, gobernada desde Mérida, tenían rango imperial o pretoriano y, por lo tanto, estaban gobernadas por *legati Augusti propraetores* de rango senatorial, aunque en ocasiones podían provenir del orden ecuestre, como ocurrió cada vez con mayor frecuencia a lo largo del siglo III. Se apoyaban en los *legati iuridici*, también salidos de las filas de los senadores, y encargados principalmente de la administración de justicia. Además, los distintos asuntos de la administración provincial estaban a cargo de los procuradores, de rango ecuestre, que supervisaban las aduanas, las minas, el traslado de la anona, etcétera. La provincia Citerior tenía una característica propia y era la existencia en la región noroccidental de un gobierno de tipo regional con competencias económicas y jurídicas propias, aunque lógicamente dependiente del provincial (aunque actuaría con independencia de él). A su frente estarían procuradores desde Trajano y legados desde Antonino Pío. De hecho, para los años 113-115 se constata la existencia de un *leg. Aug. Prouinciarum Asturiae et Callaeciae*. Estos legados para *Asturia et Gallaecia* están documentados hasta el año 282, es decir, prácticamente hasta época de Diocleciano y no cabe duda de que serían el germen de la nueva provincia de Galecia creada por él. Por su parte, Bética, con capital en Córdoba, tenía rango senatorial, por lo que estaba gobernada por un procónsul, obviamente senador, ayudado por un pretor, que hacía las veces de *legati iuridici* y cuestores, con un papel similar al de los procuradores de las provincias pretorianas.

Las competencias de los gobernadores provinciales eran varias: ejercían de jueces de primera instancia, estaban encargados de la vigilancia de la vida cívica y el mantenimiento del orden público, así como del control de las finanzas y la realización de obras públicas (principalmente, debían procurar que el *cursus publicus* es-

tuviera en buen estado). Además, los gobernadores de las provincias imperiales eran comandantes de las tropas allí establecidas. A lo largo del siglo III se generalizaría una denominación para los gobernadores de las provincias, fueran senadores o caballeros, la de *praeses*, término que alcanzaría su máxima expansión en el siglo IV. Parece que algunos emperadores comenzaron a favorecer el nombramiento de gobernadores provinciales del rango ecuestre (es el caso de Severo Alejandro), mientras que otros fueron más hostiles al Senado, buscando restarle poder. Así, en el año 261 Galieno excluyó a los senadores del gobierno de las provincias en las que hubiera estacionadas legiones y favoreció la presencia de *praesides* ecuestres al mando de las provincias, en un anticipo de las futuras reformas de Diocleciano.

La administración económica dependía de los procuradores ecuestres, que eran nombrados para realizar tareas específicas y disponían de su propia *officina*. Destacan en este punto los *procuratores metallorum,* encargados de la administración de las minas, y los dedicados a la recaudación del importante impuesto aduanero denominado *portorium,* del que tenemos abundantes testimonios, prácticamente todos hallados en Bética. Allí parece que estaba el centro administrativo del *portorium* hispano, concretamente en la ciudad de Iliberris (Elvira, Granada). Estas oficinas aduaneras se ubicarían en los principales puertos y en puntos destacados del interior peninsular. Conocemos las de Astigi (Écija), Córdoba, Málaga, Sevilla y Cádiz. Sin embargo, a partir de mediados del siglo III desaparecen los testimonios referidos a esta labor fiscal. También tenía importancia el procurador encargado de recaudar el impuesto sucesorio denominado *Vigesima Hereditatium,* que en Hispania tenía la característica de que existía un único procurador para las provincias de Bética y Lusitania. Finalmente, cabe destacar la importancia del patrimonio imperial en Hispania, administrado por los *procuratores patrimonii,* provenientes por lo general de la *familia Caesaris* y por lo tanto cercanos al emperador. Tras la derrota de Clodio Albino en 198, el patrimonio imperial en Hispania creció sustancialmente gracias a las confiscaciones llevadas a cabo entre los partidarios del rebelde.

En cuanto a los conventos jurídicos, aunque la información epigráfica es muy escasa, siguieron representando el papel que

habían tenido anteriormente e incluso aumentaron su importancia, sustituyendo definitivamente a los *populi* y convirtiéndose en unidades administrativas completas, de tal forma que los pactos que antes se firmaban entre Roma e individuos o comunidades indígenas ahora se signaban con los conventos jurídicos y las ciudades. Las provincias conservaron en lo fundamental otras estructuras que conjugaban aspectos administrativos con otros puramente sociales, destacando por su especial relevancia los *concilia prouinciae* (concilios provinciales). Se trataba de asambleas de enviados de las ciudades de una o más provincias que se reunían para representar a sus comunidades ante el gobernador provincial y elegir al sacerdote encargado del culto imperial en la provincia. Además, tenían importantes funciones entre las que destacan el envío de embajadas o el arbitraje entre ciudades, labor ésta especialmente delicada. De la existencia de concilios provinciales tenemos constancia para las tres provincias hispanas.

En general, los límites provinciales se mantuvieron estables a lo largo del siglo III, aunque hubo importantes excepciones. Sabemos, por ejemplo, que Creta fue separada de Cirenaica por Gordiano III y que Britania fue dividida en dos provincias por Septimio Severo. Asia Menor sufrió numerosos reajustes fronterizos, mientras que, en ocasiones, la ocupación de nuevas tierras obligaba a la creación de provincias: es el caso de Numidia, Osroene y Mesopotamia, creadas por Septimio Severo. En ocasiones era al revés y el gobierno romano debía ceder territorios, como en el caso de Dacia, abandonada por Aureliano, que a cambio creó otra provincia con el mismo nombre al sur del Danubio.

En Hispania, el descubrimiento a mediados del siglo XIX de dos inscripciones en la provincia de León (CIL 2. 2661 y 5680), incompletas ambas y muy defectuosa la segunda de ellas, abrió el debate sobre la posibilidad de que en época de Caracalla se hubiese formado una nueva provincia, desgajada de Citerior y con límites geográficos imprecisos, o, en cambio, se hubiese producido solamente una reorganización provincial temporal. En general, son mayoría los autores que aceptan la creación de una nueva provincia, cuyo primer gobernador, y probablemente único, fue el cónsul C. Julio Cerealis, y con una extensión que abarcaría los conventos jurídicos de Lugo, Astorga y Braga. La duración sería escasa, ya que

en 238-241 se atestigua la presencia de Rutilio Pudente Crispino, gobernador de Hispania Citerior y Gallaeciae. Sin embargo, hay autores que proponen que la nueva provincia seguiría existiendo hasta la reorganización provincial realizada por Diocleciano.

Dos han sido las principales razones esgrimidas para explicar la creación de una nueva provincia: el control de la legión Séptima Gémina, acantonada en León, y la mejor administración de las importantes minas ubicadas en la región. Sin embargo, el estudio de A. Cepas demuestra que ambas razones son claramente erróneas ya que no se justifica la creación de una provincia para controlar mejor una única legión, ubicada además en una zona estratégicamente poco relevante, y, más importante, la historiografía moderna ha demostrado con claridad que la mayoría de las minas del noroeste hispano habían dejado de ser productivas a finales del siglo II o, como muy tarde, principios del siglo III, por lo que una nueva división provincial que buscara un mejor provecho de las mismas carecía de sentido. Como indica A. Cepas, es irrelevante aclarar si efectivamente se creó una efímera nueva división territorial o se trataba sólo de una reorganización administrativa. Lo interesante es constatar cómo, desde el siglo I d.C. se estaba viviendo en el noroeste hispano una singularización territorial que quedaría plasmada por la creación de la provincia de Galecia en época dioclecianea. La existencia de funcionarios con labores específicas en ese ámbito provincial así lo demuestra.

En el resto de provincias se produjeron algunos cambios de menor magnitud. Así, es destacable la existencia del puesto de *procurator Lusitaniae et Vettoniae*, que para algunos autores supone sólo una reorganización administrativa de la provincia, saldada con la incorporación del territorio de los vetones a Lusitania.

Finalmente, es preciso hacer mención de las repercusiones que tuvo en todos los niveles la conocida como *Constitutio Antoniniana*, promulgada por el emperador Caracalla en el año 212. Esta ley sólo ha sido conservada en una fuente directa, el Papiro Giessen 40, cuyo hallazgo se produjo en Heptakomia (en la región de la Tebaida egipcia), siendo publicado en el año 1912. También ha quedado constancia en fuentes escritas posteriores, entre las que destaca la cita de Ulpiano en la recopilación de leyes conocida como *Digesto* (1.5.17). Por este decreto todos los extranjeros domiciliados en te-

rritorio imperial recibían la ciudadanía romana, así como quedaba salvaguardado el derecho de cada ciudad de origen. Los nuevos ciudadanos podían, por lo tanto, elegir entre el derecho romano o el derecho y las costumbres de sus ciudades de origen. En general, muchos investigadores modernos han querido ver en esta concesión de ciudadanía sólo motivaciones económicas en cuanto al cobro de más impuestos en vista a la apurada economía de Caracalla. Tampoco han faltado explicaciones políticas, como la que atribuye la generosidad del emperador a su deseo de desviar la atención sobre la sospechosa muerte de su hermano Geta, en la que él estaría implicado. Sin embargo, estamos de acuerdo con J.-M. Carrié en buscar implicaciones que no se limiten sólo al ejercicio de los derechos políticos o a la economía, sino que abarquen también aspectos políticos y también morales. Además, contribuyó de una forma fundamental a que se dieran las condiciones necesarias para la creación de un Imperio cristiano en el siglo IV. Por otra parte, el preciado concepto romano de la *origo* siguió funcionando e incluso se afianzó, ya que la supervivencia de las costumbres locales quedaba asegurada.

La concesión global de la ciudadanía tuvo, obviamente, consecuencias concretas en varios planos de la vida romana cotidiana. Hubo consecuencias fiscales: se ha hablado de la posible desaparición de algunos impuestos, entre ellos el denominado *tributum capitis,* pero los historiadores no se ponen de acuerdo sobre este punto. J. M. Carrié destaca que el principal cambio que se produjo fue que los impuestos dejaron de ser una forma de sometimiento a Roma para convertirse en la manera más activa de participar en los gastos del Imperio. También hubo, quizás incluso en mayor número y profundidad, consecuencias jurídicas. Algunos investigadores abogan por un intento de la administración romana de suprimir las leyes locales e imponer una única ley global, pero los textos epigráficos conservados permiten sostener que esto no se produjo y muchas leyes locales se siguieron manteniendo. Lo que ocurrió, sin embargo, es que el derecho local se vio abocado a integrarse en el derecho romano, de forma que las leyes locales se convirtieron en costumbre y se siguieron utilizando mientras no entraran en conflicto cono el derecho romano. Así, los ciudadanos podían ahora elegir entre ser juzgado por las leyes y costumbres de sus ciudades de origen o por las leyes romanas, generalmente más beneficiosas.

El derecho romano se había convertido, con el Edicto de 212, en la fuente jurídica superior sobre la que se basaban todas las decisiones judiciales. Se produjeron también repercusiones en el sector administrativo, algunas muy palpables, como fueron la apertura de la carrera administrativa a un espectro más amplio de población, la aplicación para todos del *ius gentium,* las leyes que regían los contratos y las transacciones comerciales, o la lógica extensión del *conubium,* el derecho a casarse con ciudadanos romanos. Finalmente, destaca el efecto que la *Constitutio* tuvo en la onomástica, y por lo tanto en la epigrafía, al extenderse el gentilicio del emperador, *Aurelius*.

La administración militar

En el siglo III la situación militar de las provincias hispanas era sustancialmente la misma que en el siglo anterior: la guarnición la componía una única legión, la Séptima Gémina, cuyo campamento se encontraba en la provincia Citerior y dio lugar a la actual ciudad de León, complementada por algunas unidades auxiliares. Al contrario de lo que era habitual, la legión tenía un mando distinto que el de la provincia en la que estaba estacionada. Esto ocurría en algunas otras partes del Imperio y se debía a circunstancias específicas. En el caso de Citerior la explicación más plausible es que esta división en el mando atendiera a criterios puramente geográficos, al encontrase el campamento legionario y la capital provincial muy alejados entre sí, lo que impedía en la práctica el mando conjunto. La legión disponía de destacamentos *(uexillationes)* destinados en diversas partes de la Península, si bien la mayoría de estos destinos nos es desconocido, así como las misiones encomendadas y la duración de las mismas. De los pocos conocidos, existe seguridad sobre el que actuaba como escolta del gobernador provincial, acantonado por lo tanto en Tarragona. Se ha supuesto, por analogía, que en Mérida, capital de Lusitania, y en Córdoba, capital de Bética, también habría destinadas *uexillationes*. Un testimonio epigráfico (CIL 2. 3588) nos da cuenta de la presencia de una *uexillatio* en la ciudad alicantina de Denia en época de Maximino. Desconocemos la fecha precisa, pero es posible que pueda estar relacionado con los hechos del año 238.

Conocemos cinco unidades auxiliares con base en Hispania, todas ellas en la provincia Citerior. En concreto, nos referimos a un ala y cuatro cohortes. El ala recibía el nombre de *Ala II Flauia Hispanorum Ciuium Romanorum* y es la unidad militar enclavada en suelo hispano que más información ha ofrecido hasta el momento. Siempre estuvo emplazada en *Petauonium,* (Rosinos de Vidriales, Zamora), excepto por un breve periodo de tiempo entre Antonino Pío y Cómodo, durante el cual sirvió en África. La *Cohors I Gallica Equitata Ciuium Romanorum* es, según P. LeRoux, una unidad muy antigua cuya presencia se constata en la Península muy tempranamente. En el siglo IV estaba acuartelada en Veleia (Iruña), lo que ha motivado que se suponga que en el siglo III ya estaba allí ubicada, aunque ciertamente aún no hay pruebas de ello. Tampoco está claro que Iuliobriga, donde estaba en el siglo IV, fuera el estacionamiento de la *Cohors I Celtiberorum Equitata Ciuium Romanorum.* Las otras dos cohortes presentan también problemas de identificación: la *Cohors III Lucensium* parece que tenía su sede en Lugo, o al menos así lo indica una inscripción allí hallada. La última de estas unidades auxiliares, la *Cohors II Gallica*, es citada en la *Notitia Dignitatum,* pero no hay testimonios de su presencia en Hispania en el siglo III.

El nuevo siglo de Diocleciano y Constantino: la reorganización administrativa del siglo IV

La nueva distribución provincial

En un libro fundamental el historiador británico T. D. Barnes denominaba el siglo IV como el nuevo siglo de Diocleciano y Constantino. Tenía sobrada razón ya que las innovaciones en la administración, en el ejército, en la economía y en la religión fueron importantes y profundas, tanto que no es impropio hablar de una época revolucionaria, cuyas instituciones y organización serían determinantes para la historia de los siglos posteriores y la construcción de los primeros reinos bárbaros.

En los veinte años que vistió la púrpura, Diocleciano consiguió asegurar las fronteras del Imperio y dotarlo de un sistema de go-

bierno colegiado que preveía un efectivo relevo en el poder que debería haberlo salvaguardado de usurpaciones y luchas dinásticas. Pero también emprendió un inmenso trabajo de reordenación, no sólo administrativa, sino también militar, que perduró mucho más que sus otras innovaciones políticas. La obra de Diocleciano fue continuada por Constantino, de tal forma que en ocasiones es extremadamente difícil separar la obra realizada por uno y la llevada a cabo por el otro.

Una de las prioridades de Diocleciano fue dotar al Imperio de una nueva reorganización territorial. Así, las 48 provincias que existían cuando alcanzó el poder quedaron convertidas en 104, es decir, prácticamente se duplicaron (tal es así que Lactancio lo recogió con una queja amarga: Lact. *De Mort.* 8.4). Con esta profunda reforma Diocleciano desearía una mayor efectividad en la recogida de los impuestos ya que su principal preocupación sería el mantenimiento del ejército (como señala W. Seston). Además, su intención sería doble ya que buscaba una reforma de la administración de la justicia, que se había demostrado incapaz de responder a las nuevas necesidades (J. M. Carrié). La reducción del tamaño del territorio gobernado debía incrementar la eficacia de los funcionarios. Los gobernadores provinciales se vieron privados del mando sobre las unidades militares, que fue traspasado a los *duces,* lo que, además de privarles de apoyos imprescindibles a la hora de una posible usurpación, les debía de liberar recursos que emplear en sus tareas principales.

Obviamente, la reforma dioclecianea afectó a Hispania. En el año 285 la Península estaba dividida en tres provincias: Lusitania, Bética y Citerior, siendo ésta la que sufrió una transformación mayor al quedar fraccionada en tres nuevas provincias: Galecia, Tarraconense y Cartaginense, mientras que las otras dos provincias sólo registraron leves retoques fronterizos. Además, a Hispania quedó incorporada una nueva provincia extrapeninsular, Mauritania Tingitana, cuyo territorio se extendía en la región norteafricana situada en torno al estrecho de Gibraltar, en la actual Marruecos. Finalmente, en la segunda mitad del siglo IV las islas Baleares se desgajarían de Cartaginense para formar una nueva provincia.

Como hemos comentado, Citerior quedó tripartita. Los límites de las nuevas provincias son, empero, imprecisos ya que carece-

mos de documentación al respecto y lo poco que sabemos por las fuentes literarias no es concluyente. Cartaginense se convirtió en la unidad administrativa más grande de la Península. Se extendería desde una amplia franja de la costa mediterránea (entre las actuales provincias de Castellón y Almería), adentrándose profundamente en el interior peninsular, abarcando gran parte de la Meseta hasta tan al norte como Clunia. Su límite occidental es más difícil de delimitar, sobre todo en su parte septentrional. Recorrería una línea desde Granada hasta Toledo y, quizá, la actual provincia de León. Además, incluiría con toda probabilidad a las islas Baleares, antes de que éstas se constituyeran en provincia en una fecha que discutiremos en el capítulo pertinente. Se trataba por lo tanto de una extensísima provincia cuya capital era Carthago Spartaria (actual Cartagena), destacando otras ciudades como Toletum (Toledo), Complutum (Alcalá de Henares), Dianium (Denia) y Valentia (Valencia). La provincia Tarraconense tenía como eje principal el valle del Ebro e incluía tanto una parte sustancial de la cornisa cantábrica (hasta la actual Santander aproximadamente) como de la costa mediterránea (fundamentalmente el litoral catalán). Formaban parte de su territorio algunas de las principales ciudades hispanas, como eran Caesaraugusta (Zaragoza), Barcino (Barcelona), Emporion (Ampurias) y la capital, Tarraco (Tarragona).

La tercera provincia surgida de la división de Citerior fue Galecia, siendo la que más problemas historiográficos plantea. De hecho, algunos investigadores proponen que la provincia ya existía desde época de Caracalla (sería la Noua Prouincia Antoniniana de la que hablamos en el capítulo correspondiente) y que Diocleciano se limitaría a realizar un cambio de nomenclatura, lo que no parece muy verosímil. Además, sus límites fronterizos son los más controvertidos debido a lo expuesto en algunos testimonios tardíos. El principal es el del obispo galaico Hidacio (*Chron.* 2) que, al reseñar el nacimiento del emperador Teodosio en Cauca (actual Coca, en Segovia), sitúa esta localidad en Galecia, lo que extendería mucho los límites de esta provincia. Otra noticia al respecto la proporciona Paulino de Nola al localizar Ávila, sede episcopal de Prisciliano, también en Galecia. A esto hay que añadir que Orosio (6. 21) ubica a cántabros y astures en Galecia, mientras que la *Notitia Dignitatum* (62. 25-30) hace lo propio con Iuliobriga. Si estas in-

formaciones fueran correctas, y así lo asumen algunos investigadores, habría que correr el límite oriental de Galecia, lo que supondría recortar el tamaño de Tarraconense y Cartaginense. Sin embargo, el tema sigue abierto a debate, aunque son más los investigadores que prefieren una Galecia más reducida. Sus principales ciudades eran Lucus Augusti (Lugo), Asturica Augusta (Astorga) y Bracara Augusta (Braga), la capital.

Las dos provincias peninsulares restantes mantuvieron sus anteriores límites con algunas rectificaciones de detalle difíciles de cuantificar. Bética tenía su capital en Corduba (Córdoba) y abarcaba el próspero valle del Guadalquivir y la costa mediterránea hasta Malaca (Málaga), mientras que por occidente se extendía hasta la frontera del actual Portugal. Contaba con los importantes centros urbanos de Hispalis (Sevilla), Iliberris (Elvira) y Gades (Cádiz). En cuanto a Lusitania, tampoco variaba sustancialmente el trazado de sus límites: abarcaría gran parte del actual Portugal (su frontera septentrional sería el Duero) y una amplia región de la Meseta central hispana. Sus ciudades principales eran Olisipo (Lisboa), Conimbriga (Condeixa-a-Velha), Ossonoba (Faro), Scallabis (Santarém) y la capital provincial, Emerita Augusta (Mérida).

Una de las grandes novedades de la nueva ordenación hispana es la asignación de una provincia extrapeninsular, en este caso norteafricana, como era Mauritania Tingitana, cuya capital era Tingis (Tánger). En realidad no era una novedad completa, ya que, en época de Marco Aurelio, Mauritania fue temporalmente (desconocemos durante cuánto tiempo) anexionada a Hispania, en principio como protección adelantada en previsión de nuevos ataques de las tribus *mauri,* a las que Maximiano había derrotado en la propia Hispania en el año 297. En general, los historiadores entienden que sólo una franja, la costera, fue agregada a la diócesis hispana, quedando el resto de la provincia (lo que incluía importantes ciudades como Volubilis) abandonado.

Diócesis y prefecturas

Las nuevas provincias fueron agrupadas en una demarcación territorial de nueva creación denominada *diocesis Hispaniarum,* de

forma similar a como ocurrió en el resto del Imperio. En efecto, Diocleciano optó por crear una nueva figura administrativa cuyo objetivo era facilitar el gobierno provincial y procurar una mayor eficacia. Así, las Galias fueron divididas en dos diócesis, Viennense y Galliarum, otra agrupó a las provincias británicas, mientras que las africanas quedaban englobadas en la diócesis de África. Cada diócesis fue dotada de una capital que actuaba como centro administrativo.

Todos los indicios apuntan a que Mérida, además de ser la capital de Lusitania, lo era también de la diócesis de las Españas y, por lo tanto, residencia del vicario. Aunque se han propuesto otras ciudades, es el caso de Sevilla y Córdoba, los testimonios literarios hacen de Mérida la más firme candidata. En efecto, un documento administrativo tardío, el *Laterculus Polemii Siluii* (la Lista de Polemio Silvio), al dar una relación de las provincias hispanas sólo menciona una ciudad, Mérida *(Quarta: Lusitania in qua est Emerita),* lo que ha sido utilizado por los investigadores (primero R. Etienne, luego J. Arce y en la actualidad prácticamente toda la comunidad científica) como prueba de su capitalidad. J. Arce ha sido quien más argumentos ha presentado en este sentido, haciendo referencia a la importancia monumental de la ciudad, al interés que le dispensaron varios emperadores a lo largo del siglo IV (las inscripciones halladas en el circo así lo atestiguan) y a su importancia geoestratégica, demostrada por su papel en los siglos posteriores. La epigrafía también aporta una prueba de gran valor: demuestra la presencia en la ciudad de un vicario entre los años 330 y 337, en concreto Septimio Acindyno, que fue agasajado con una inscripción honorífica (que se solían hacer a los altos funcionarios que residían en la ciudad).

Diversos investigadores han propuesto otras posibilidades. Una referencia del poeta Ausonio (*Urb.* 24.82), donde se menciona Hispalis en lugar privilegiado, ha revitalizado la candidatura de la ciudad a ser la capital hispana. A este dato se añade otro: el envío de una ley, en concreto del año 335, al vicario, en esos momentos en Sevilla. Pero ambos argumentos no son en ningún caso definitivos. El primero porque del texto de Ausonio los manuscritos dan dos lecturas, Hispalis y Emerita, aunque bien es cierto que la primera es la más probable. El segundo porque los vicarios ejercían su cargo de

forma itinerante, por lo que recibían los mandatos imperiales allá donde se encontraban en un momento dado, no necesariamente en su lugar de residencia. Además, la relevancia de Sevilla en el siglo IV es escasa, mucho menor en cualquier caso que la de Mérida. También Córdoba ha sido propuesta recientemente a raíz del descubrimiento del complejo monumental de Cercadilla, pero este argumento en sí mismo, ya que no hay otros, no es suficiente, teniendo en cuenta que la existencia de un presunto palacio no garantiza la capitalidad de la ciudad en la que está ubicado.

Al igual que las provincias fueron agrupadas en diócesis, éstas a su vez se integraron en una estructura administrativa de mayor envergadura conocida con el nombre de prefectura. La diócesis hispana pasó a formar parte de la Prefectura de las Galias que incluía también las dos diócesis galas (Vienense y de las Galias) y la británica y tenía su capital en Tréveris (al menos hasta principios del siglo V cuando, tras un breve periodo en Lyon, se ubicó en Arlés).

La cronología de los cambios

Es oportuno preguntarse si es posible discernir en qué momento concreto se llevaron a cabo las reformas de Diocleciano en el ámbito provincial. Afortunadamente disponemos de una fuente fundamental, el *Laterculus Veronensis (Lista de Verona),* texto de carácter administrativo muy fiable que ofrece un estado de la cuestión de la organización provincial occidental. La datación de la *Lista de Verona* ha sido utilizada para fechar, a su vez, la reforma dioclecianea. La cronología más aceptada, año 297, es la que fijó T. Mommsen en su edición del texto a finales del siglo XIX. A partir de entonces esta fecha ha sido matizada y, en general, retrasada, ya sea a 304-306 (J. B. Bury y E. Stein), ya al segundo decenio del siglo IV, es decir, en época constantiniana (A. H. M. Jones y A. Balil). Las tesis más fiables, sin embargo, son las de T. D. Barnes, que da una doble datación: para Occidente propone el periodo entre 303 y 314, mientras que la sección oriental de la lista presentaría el estado de la cuestión entre 314 y 325. Es decir, a pesar de que es difícil concretar una fecha, la *Lista de Verona* deja claro que las reformas ocuparon la parte final del reinado de Diocleciano y, po-

siblemente, no quedaron completamente acabadas hasta época constantiniana.

La división provincial no se aplicó en todas las regiones del imperio a la vez. Por ejemplo, los datos papirológicos muestran que Egipto fue dividido por Maximino Daia alrededor de 312-315, mientras que las provincias africanas sufrieron constantes particiones y reorganizaciones entre 289 y 303. Cabe preguntarse, por consiguiente, qué ocurrió en Hispania y, si es posible, datar con alguna precisión la aplicación del nuevo orden tetrárquico. Para ello contamos con dos fuentes principales. La primera de ellas es literaria: se trata de la *Passio Marcelli* (Pasión de Marcelo), que relata el martirio sufrido por el centurión Marcelo en octubre del año 298 durante la persecución que contra los cristianos emprendieron Diocleciano y Maximiano. Esta narración, cuya historicidad es en general aceptada aunque con algunas reservas, proporciona el nombre de algunos funcionarios imperiales destinados en Hispania, lo que permite una primera aproximación cronológica. El dato más importante que aporta la *Pasión* es la presencia en la ciudad de Tingis (Tánger) de un *agens uicens praefectorum praetorio* o vicario (ambas denominaciones son intercambiables) de nombre Aurelio Agricolano, que es el encargado de juzgar y condenar al desertor Marcelo. Por lo tanto, a tenor de la información expuesta en la Pasión, ya en 298 existiría un vicario en activo y, por lo tanto, estaba conformada la diócesis hispana. Además, se puede colegir que en este año la provincia Mauritania Tingitana ya había sido anexionada a Hispania, lo que pudiera demostrar cierta participación de Maximiano en la reorganización provincial, generalmente atribuida completamente a su colega Diocleciano. La *Passio Marcelli* aporta también el nombre de Astasio Fortunato, *praeses* de Galecia en el año 298.

Para buscar información sobre el resto de las provincias es preciso acudir a la prosopografía, verdadera fuente de información para los aspectos administrativos. En las inscripciones suelen encontrase los méritos que conforman el *cursus honorum* de los funcionarios imperiales y, a partir de los datos que aportan las titulaciones imperiales, los consulados y otras referencias de interés, es posible fechar estas carreras en la administración de forma extremadamente precisa en algunos casos. La propia titulación de los

individuos homenajeados permite estudiar el cambio de rango o nombre de una provincia, la categoría de un gobernador, las excepciones en momentos concretos, etcétera. A esta valiosísima y amplia información se suma la que proporcionan las fuentes jurídicas, especialmente el Código Teodosiano, ya que partir de las leyes en él recogidas se puede conocer el nombre de varios gobernadores y la fecha en la que ejercieron su cargo y, en ocasiones, incluso la ciudad donde residían en un momento dado.

Así, la prosopografía da fe de la existencia en Tarragona, para el año 283, es decir, antes de la ascensión de Diocleciano al trono imperial, del *uir clarissimus legatus Augustorum pro praetore* M. Valerio Valentiniano (CIL 2. 4103). Pero en el año 288 o 289 aparece en la misma ciudad un *uir perfectissimus praeses Prouinciae Hispania Citerior* (CIL 2. 4104), en este caso Postumio Lupercio. Ha habido un cambio en la categoría del gobernador, ya un *praeses*, pero aún no en la denominación de la provincia, ya que todavía se habla de Hispania Citerior, por lo que es difícil saber si la partición debe atribuirse a este momento, por lo que Lupercio sería el primer gobernador de Tarraconense, o simplemente se estaban dando los pasos para que esta división se produjese. Lo cierto es que el primer *praeses prouinciae Hispaniae Tarraconensis* conocido responde al nombre de Valerio Juliano y está datado en 312 (CIL 2. 4105), ya que, aunque conocemos la existencia de M. Aurelio Vincentio (CIL 2. 4112) como *praeses* de Tarraconense, desconocemos en qué fecha lo fue (pudo ser del siglo III o del IV). En Bética sabemos de Octavio Rufo, *praeses prouinciae Baeticae* en el periodo 312-324 (CIL 2. 2204). Para Lusitania la fecha es algo anterior, pues aparece un *praeses* en los años 293-305 llamado Aurelio Ursino (CIL 2. 5140), aunque la epigrafía menciona a un tal P. Datiano, posible *praeses Lusitaniae* entre 286 y 293 (CIL 2. 17, con lectura dudosa). Para Mauritania Tingitana y Cartaginense carecemos de información.

Las noticias aportadas por la epigrafía tienden a ser más tardías que las consignadas en la *Passio Marcelli,* pero no entran en contradicción con la información que ésta proporciona. Si atendemos a la cronología más antigua y aceptamos todos los datos como ciertos podríamos incluso datar la división provincial de Citerior ya en 288-289. Sin embargo, la conjugación de toda la información

aconseja la prudencia y por ello asumir la fecha 297-298 como la más probable para la aplicación en Hispania de la reforma dioclecianea y la creación de la *diocesis Hispaniarum,* en consonancia con el resto del Imperio (el año 297 es la fecha más aceptada para dar por finalizada la reforma provincial). La inclusión de la diócesis hispana en la Prefectura de las Galias sí parece corresponder a un periodo claramente constantiniano, es decir, posterior a 305, pero anterior al año 336.

Nuevas provincias: Baleárica y Nueva Provincia Máxima

Es difícil precisar la fecha de creación de la provincia Baleárica, si bien debió de ocurrir en el periodo comprendido entre 369-370, ya que no aparece en el Breviario de Festo, fechado en estos años y donde se da una lista de las provincias hispanas, y finales del siglo IV, época en la que se data la información proporcionada por el *Laterculus Polemii Siluii.* El motivo de la escisión de las Islas Baleares de Cartaginense responde a motivos claramente económicos. En efecto, en las islas existía una importante industria del tinte en torno a la cual se organizó una *officina* de nivel estatal, bajo la jurisdicción de un *procurator baphii insularum Balearum* que, a su vez, dependía directamente del *comes sacrarum largitionum.* Es muy probable que la importancia económica de esta industria determinase al gobierno imperial a crear una provincia insular en busca de una mayor eficacia administrativa y fiscal.

Mayores dificultades representa la Noua Prouincia Maxima. Sabemos de su existencia por una inscripción hallada en la población oscense de Siresa (CIL 2. 4911) en la que puede leerse *nouae prouinciae [Max]imae,* aunque algunos autores han restituido, sin excesiva verosimilitud, Mauritania. La reconstrucción de la inscripción (que conmemora una ingente obre de ingeniería) hace de ella una creación del usurpador Máximo y, por lo tanto, debemos fecharla entre 383 y 385. La historiografía ha ofrecido dos posibles soluciones al problema de la Nueva Provincia Máxima. Según la defendida por A. Chastagnol y L. A. García Moreno, no estaríamos ante una nueva provincia, sino ante el cambio de denominación de la ya existente Tarraconense (o, para otros estu-

diosos, Galecia) que, además, habría ascendido de presidial a consular como atestigua la presencia del gobernador consular Antonio Maximino, citado también en la inscripción. La razón que tendría Máximo para cambiar el nombre de la provincia y, sobre todo, ascenderla de rango sería puramente político: quizá fuera su lugar de nacimiento o, más probablemente, deseara asegurarse su lealtad o recompensar un rápido apoyo de Tarraconense a su causa. La otra teoría, defendida con sólidos argumentos por J. Arce, propone que se creó efectivamente una nueva provincia, desgajando el territorio de Tarraconense, lo que explicaría el adjetivo *noua*. En cualquier caso, la desaparición de Máximo supuso que lo propio le ocurriera a la Nueva Provincia Máxima, que ya no aparece en la *Notitia Dignitatum*.

La administración civil renovada y ampliada: en busca de la eficiencia

Como es lógico, la transformación territorial supuso también una profunda renovación de los cuadros administrativos romanos. La multiplicación de las provincias conllevó que la burocracia aumentara sus efectivos de forma proporcional, a lo que habría que añadir los cargos de nueva creación o la remodelación de los antiguos (como en el caso del prefecto del pretorio). En cualquier caso, el aumento no fue tan exagerado como denuncia Lactancio: las últimas investigaciones demuestran que para Egipto, la región mejor documentada, la proporción sería la de un funcionario por cada 8.000 habitantes aproximadamente.

La creación de nuevas provincias supuso una reasignación en cuanto a su rango. En época altoimperial Bética había sido una provincia senatorial, al menos hasta mediados del siglo III, mientras que Citerior y Lusitania eran imperiales y, por lo tanto, gobernadas por un *legati Augusti pro praetore*. La reforma dioclecianea hizo que todas las provincias hispanas fueran, en principio, presidiales, gobernadas pues por *uiri perfectissimi*, ya que no tenemos un testimonio literario anterior al Breviario de Festo (redactado en 369-370) que exponga lo contrario. Sin embargo, algunos investigadores defienden que la exposición que se hace de las provincias en el

Laterculus Veronensis es jerárquica, reseñándose primero las provincias consulares y posteriormente las presidiales. En el caso de Hispania, se trataría de Bética y Lusitania, lo que coincide con la realidad posterior, por lo que, de ser esta teoría acertada, ya desde prácticamente su creación estas dos provincias serían de rango consular.

De nuevo la prosopografía se convierte en fuente fundamental a través de la cual puede confirmarse o no la datación propuesta. Ya hemos reseñado con anterioridad la existencia de un *praeses Baeticae* para los años 293-305 (Octavio Rufo). El último *praeses* conocido para esta provincia es Egnatio Faustino, que ejerció su cargo en el año 337 (*Cod. Theod.* 9.9.2; CIL II, 2205), mientras que el primer consular, y por lo tanto *uir clarissimus*, que aparece en la epigrafía es, o Decimio Germaniano, datable en 353-361, bajo el reinado de Constancio II (CIL II, 2206), o Q. Attio Granio Celestino (*Cod. Theod.* 9.42.3; CIL II, 1972), atestiguado para el 28 de agosto de 357. Por lo tanto, fue entre 337 y 360 cuando se dio el aumento de rango de Bética. El proceso llevado a cabo en Lusitania es similar: en 337-340 se atestigua un *praeses*, en este caso Julio Saturnino (AE 1927, 165) y antes de 362 ya hay un consular, V. Agorio Pretextato (CIL II, 1777 y 1778), que empezaba en Lusitania su prestigiosa y larga carrera. Las fechas coincidentes han hecho que varios investigadores (J. Arce, L. A. García Moreno, A. Stylow) hayan propuesto al emperador Constancio como el promotor del aumento de rango de ambas provincias, enmarcando el hecho en su guerra contra el usurpador Magnencio, quizá para recompensar su lealtad (aunque ésta no fue, como hemos visto anteriormente, total). Por su parte, M. T. W. Arnheim ha propuesto una causa muy verosímil: el deseo del emperador de hacer estos puestos atractivos para la aristocracia senatorial, siguiendo la senda que ya había emprendido Constantino I.

La *Notitia Dignitatum*, que presenta la distribución provincial tal como era a finales del siglo IV o primera década del siglo V, hace de Galecia también una provincia consular. El Breviario de Festo la presenta como presidial, por lo que el cambio se debió de producir después de 370. L. A. García Moreno ha especulado con la posibilidad de que fuera Teodosio quien la ascendió de rango, como reconocimiento a sus orígenes, pero también por su importancia

estratégica y económica. Es una posibilidad factible pero la falta de pruebas hace necesaria la prudencia. El resto de provincias (Tarraconense, Mauritania Tingitana, Cartaginense y Baleárica) fueron siempre presidiales y no experimentaron cambio alguno en su estatus.

La tarea fundamental de los gobernadores provinciales era la recaudación de impuestos. Además, eran quienes administraban la justicia civil y penal (no la fiscal ni la militar), con la orden expresa de delegar lo menos posible esta tarea, aunque Juliano derogó esta orden y la justicia pudo ser delegada en los llamados jueces pedáneos. También se encargaban de las infraestructuras, con especial atención a que el *cursus publicus* (la red de carreteras de uso estatal) estuviera en buen estado, ya que era fundamental para el traslado de impuestos y ejércitos. Su titulatura dependía de si eran consulares, con lo cual recibían el rango de *clarissimi,* o presidiales, siendo entonces *perfectissimi*. Para realizar su trabajo disponían de un equipo de funcionarios de alrededor de 50 personas, aunque en ocasiones alcanzaba el centenar. En cambio ya no tenía jurisdicción sobre el ejército, ya que el mando civil y el militar se habían dividido, como hemos señalado. Sin embargo, es difícil saber en qué momento concreto se produjo tal separación, aunque todo indica que fue en época de Constantino. En Hispania, la *Passio Marcelli* muestran al *praeses* de Galecia al mando de la legión VII Gémina todavía en el año 298. La intención del gobierno romano con esta medida era, además de incrementar la eficacia del gobierno provincial, desposeer a los gobernadores de parte de su poder para evitar rebeliones, en un proceso que había comenzado ya con Galieno, cuando este emperador prohibió en el año 261 que los senadores gobernaran provincias en las que estuvieran estacionadas legiones.

Por encima de los gobernadores, y encargado de la administración de la diócesis, se encontraba el *agente vices praefectarum*, es decir, el representante del prefecto, más conocido como vicario, con rango de *clarissimi* desde el año 326 y de *uir spectabilis* desde el reinado de Valentiniano I. Su principal misión, como aclara el Código Teodosiano, era la recaudación y transporte de los impuestos (*Cod. Theod.* 1.15.1). Un ejemplo de lo importante que era esta labor lo aporta J. Arce con su estudio del modio en-

contrado en Ponte Puñide, donde se establece la medida exacta para calcular el pago del impuesto según la legislación imperial. Es decir, la labor del vicario se extendía hasta los más mínimos detalles con la intención de asegurarse la recaudación fiscal. También era juez de apelación y se encargaba de coordinar los distintos aspectos del gobierno de la diócesis, si bien es cierto que muchos quedaban fuera de su jurisdicción. Aunque importante, su labor no era tan imprescindible como la de los gobernadores provinciales, verdaderos motores de la administración imperial. A pesar de ello disponía de un *officium* ciertamente numeroso (*NDOcc.* 21.16), que podía alcanzar los 300 funcionarios con facilidad, y que constaba de, entre otros, un secretario personal *(princeps),* funcionarios judiciales (un *cornicularium,* un *commentariensis,* a cargo de la justicia penal) y financieros (dos *numerarii*) y una sección encargada de su voluminosa correspondencia *(cura epistolarum).* A diferencia de lo que ocurrió en siglos anteriores, cuando se reclutaban entre libertos primero y militares de carrera después, en el siglo IV estos funcionarios eran reclutados, entrenados y pagados por el Estado en un proceso de profesionalización que se fue perfeccionando con los siglos.

Durante un breve periodo de tiempo, entre 316 y 340, la diócesis hispana contó con un funcionario especial denominado *comes Hispaniarum* o *per Hispanias* (conde de las Hispanias). Se trataba de un cargo administrativo de carácter no fijo e itinerante, cuya misión era de tipo coyuntural: se nombraba conde a un funcionario del entorno más directo del emperador, es decir, un hombre de su entera confianza, con una misión concreta en un momento dado: por ejemplo, el *comes* Tiberio Flavio Leto fue encargado de reconstruir el circo de Mérida (CIL II, 474). La labor de los condes podía ser complementaria de vicarios y gobernadores, aunque no estaban bajo su jurisdicción o, como en el caso de África en 321-332, los sustituían. A través de las leyes transmitidas por el Código Teodosiano podemos conocer cuáles eran las tareas específicas que les fueron encomendadas por el emperador a los condes hispanos: resolución de problemas de las curias urbanas, asuntos de impuestos (exoneración de los mismos, por ejemplo) e intervención en obras públicas, principalmente en la capital, Mérida.

En la cima de la cadena de mando se encuentran los prefectos del pretorio. En principio, los prefectos eran los jefes de la guardia pretoriana, famosa a lo largo del siglo III por investir o derrocar emperadores con cierta frecuencia. Con Diocleciano, cada emperador tenía uno, que actuaba principalmente como jefe de Estado Mayor. Pero Constantino emprendió una profunda remodelación del cargo. Así, en 312, tras su victoria sobre Majencio, disolvió las cohortes pretorianas, que habían apoyado al usurpador. Posteriormente, el mando sobre el ejército fue traspasado a los *magistri militum* y la jurisdicción sobre las finanzas imperiales pasó a funcionarios civiles. Finalmente, Constantino les adjudicó áreas geográficas concretas y los puso a la cabeza de las prefecturas del pretorio, desde donde actuaban como delegados de la justicia imperial (aunque ésta pronto se extendió a vicarios y procónsules).

La *diocesis Hispaniarum* contaba, como el resto de las diócesis, de funcionarios dedicados exclusivamente a la administración financiera. Uno de los más importantes era el *rationalis rei priuatae per Hispanias,* es decir, el encargado de administrar el patrimonio imperial, constantemente incrementado desde la represión de los partidarios del usurpador Clodio Albino en 197, de los de Magnencio en 353, la confiscación de terrenos a los templos paganos y de los dos tercios del patrimonio rural de las ciudades. Las posesiones imperiales estaban administradas por un *conductor*, a quien generalmente le era entregado el arriendo por tiempo indefinido. El *comes sacrarum largitionum,* alto funcionario imperial encargado de la administración de las fábricas de armas, las minas, las cecas, etcétera, tenía también, lógicamente, un delegado en Hispania, denominado *rationalis summarum.*

Otro nivel de la administración era la urbana. Obviamente, una de sus principales tareas era la recaudación de impuestos, que era llevada a cabo por un funcionario llamado *curator ciuitatis,* que está atestiguado ya en el año 309 para Egipto con la denominación de *exactor.* En principio, estos funcionarios no dependían de la ciudad, sino que eran nombrados en la cancillería imperial. A partir de 363, sin embargo, es el consejo ciudadano quien los elige, convirtiéndose así en un magistrado más de la ciudad. Con el paso del tiempo se convirtió en el magistrado más importante y fue asumiendo competencias: control de la policía, ejecución de trabajos

públicos, etcétera. En Hispania disponemos de un único ejemplo en la figura de Messio Mariano, *curator ciuitate* de Tarragona. Por lo demás, la ciudad seguía teniendo los magistrados habituales, aunque subordinados ya de forma definitiva al *curator:* duoviros, ediles, cuestores, además de los diversos sacerdotes. Todos desempeñan su cargo durante un año.

También la recaudación de impuestos, en este caso los locales, era una de las funciones principales, aunque claro está no la única, del senado municipal, conocido como *curia.* No disponemos para Hispania de un documento de la importancia del álbum municipal hallado en la ciudad africana de Timgad, donde se detalla la composición de la *curia,* compuesta de 188 miembros en el año 362, si bien éste no era un número fijo (lo normal era que fueran cien miembros). Las condiciones para ser curial son conocidas: se ha de ser libre, haber nacido (o vivido un cierto tiempo) en la ciudad y, la principal, poseer unas determinadas posesiones rurales. Dentro del senado municipal había curiales de una categoría superior, los *honorati,* exentos de pagar impuestos, que actuaban como consejeros de la ciudad.

La tributación era fuente constante de injusticias y abusos por parte de los curiales. Para intentar paliar esta situación Valentiniano I potenció la figura del *defensor ciuitatis,* que, aunque anterior a él (como demuestran fuentes papirográficas que permiten fechar su existencia, al menos, en 322-330), adquiere con este emperador una gran importancia. Valentiniano I habría extendido en Occidente una figura creada en las provincias orientales. Su primera aparición en la legislatura se produce en 368 (*Cod. Theod.* 1.29.1). Sus funciones empezaron siendo modestas: reclamación por exacciones de impuestos mal aplicadas, restitución a la ciudad de esclavos huidos, etcétera, si bien la ley de 368 los declara patronos de los humildes contra las injusticias de los poderosos. En principio, los defensores eran nombrados por el prefecto del pretorio independientemente de la curia urbana, lo que en teoría salvaguardaba su independencia. Sin embargo, como había ocurrido con los *curatores,* los defensores también pasaron a ser elegidos por la curia a partir de 385, convirtiéndose así en magistrados urbanos. En el año 409, finalmente, se permitió a los senadores y a los obispos tomar parte en la elección de los defensores.

La administración militar

Las reformas que afectaron profundamente al ejército romano a finales del siglo III y principios del siglo IV presentan problemas muy complejos en cuanto a la naturaleza y cronología de las mismas. La *Notitia Dignitatum,* obra cuya composición se data en las primeras décadas del siglo V distingue entre dos tipos de tropas: las *comitatenses* y las *limitanei.* Este estado de la cuestión es la culminación de un complejo proceso que comenzó con las reformas de Diocleciano. Los estudiosos modernos no ponen en duda que ya Diocleciano y el resto de los tetrarcas dispusieron de un ejército de intervención. En el caso de Diocleciano, fue el que mandó en las campañas que desarrolló en Egipto y Siria en la década de los noventa del siglo III. Este primitivo ejército comitatense lo compondrían principalmente la guardia pretoriana y *uexillationes* de caballería e infantería, que acompañarían al emperador y recibirían por ello el apelativo de *comites* (compañeros). También Diocleciano sembraría el germen de lo que después se conocerían como tropas limitáneas al asignar a cada provincia fronteriza dos legiones y dos *uexillationes* de guarnición, complementadas por tropas auxiliares.

Constantino llevó a cabo una profunda reforma de las tropas comitatenses: suprimió la guardia pretoriana, aumentó el número de los efectivos del ejército y los estacionó en los principales centros políticos, económicos y estratégicos del Imperio, no necesariamente en el interior del Imperio, sino por lo general cerca de las fronteras, como ha destacado J. M. Carrié. La jerarquía militar se fue haciendo cada vez más compleja. Al mando de las tropas comitatenses se situaban los *magistri militum,* que dependían directamente del emperador. El *magister peditum* comandaba la infantería, mientras que el *magister equitum* hacía lo propio con la caballería. Las tropas limitáneas estaban bajo el control de los *duces.*

En Hispania, las tropas *limitanei* mencionadas por la *Notitia Dignitatum* (*NDOcc.* 42. 25-32) se componían de una legión (la *legio VII Gemina,* con sede en la actual León) y cinco cohortes, una instalada en Tarraconense (la *I Gallica,* estacionada en Veleia, actual Iruña) y el resto en Galecia: *Secunda Flavia Pacatiana,* con base en Paetonium (Rosino de Vidriales, Zamora); *Secunda Gallica,* en *ad Cohortem Gallicam* (sin identificar en la actualidad); *Lu-*

censis, sita en Lucus (actual Lugo); y *Celtiberiae,* ubicada en Iuliobriga (Reinosa, Santander). Como puede comprobarse, se trata de una guarnición prácticamente idéntica a la existente en el siglo III y en la que sólo cambia la categoría de las tropas, pero no su ubicación. En general, la historiografía moderna data en época temprana, principios del siglo IV, esta disposición. En cuanto a la labor que desempeñarían estas tropas, los estudiosos han propuesto varias teorías.

Un importante número de especialistas ha querido ver en ellas los componentes de un *limes* o sistema fronterizo destinado a proteger las fértiles tierras del Duero de los presuntos ataques de los pueblos no romanizados del norte peninsular, es decir, astures, cántabros y vascones. Sin embargo, como ya indicara Arce, no tenemos testimonios de ataques o revueltas de tales pueblos bajo la administración romana, aunque sí en época visigoda, por lo que debemos dejar a un lado la idea de la existencia de una frontera en el norte peninsular bajo el gobierno imperial romano. Descartada, por lo tanto, esta teoría, es necesario aclarar la tarea que realizarían en Hispania la legión y las cinco cohortes mencionadas en la *Notitia Dignitatum* como limitáneas. Según J. Arce, tales tropas estarían imbricadas en el sistema defensivo romano global, con la tarea de realizar una defensa costera en profundidad, así como para proteger las vías fluviales y los pasos montañosos contra posibles invasiones bárbaras o incursiones piratas. Aunque verosímil, no parece ésta la explicación más adecuada a la función del ejército romano en Hispania. No conocemos ataques de piratas o incursiones marítimas en Hispania hasta el siglo V y éstas son prácticamente anecdóticas.

Debemos partir de la base de que el término *limitaneus* se crea para distinguir un tipo de tropas fijas de otro móvil o de campo (comitatense) a partir de las reformas militares llevadas a cabo por Diocleciano y Constantino en la primera mitad del siglo IV. Por lo tanto, los *limitanei* no deben asignarse exclusivamente a una región fronteriza. La labor de tales soldados sería la de encargarse de la seguridad vial, sobre todo en zonas fronterizas, lo que no quiere decir en modo alguno que no puedan estar acantonadas en cualquier otro sitio, controlar los movimientos de los bárbaros a través de las fronteras militares y evitar disturbios (o controlarlos cuando se produzcan), es decir, ejercer una función policial.

Sería en este caso la seguridad vial y, en especial, la de vigilancia de la vía Asturica-Augusta, la tarea que parece más apropiado asignar a las tropas limitáneas acantonadas en Hispania. Obviamente, el control de posibles disturbios entraría también bajo su competencia, si bien no tenemos constancia de los mismos. La vía que unía Burdigala con Asturica era estratégicamente importante debido a que comunicaba las Galias con el importante centro minero del noroeste hispano. Durante los siglos II y III las tropas estaban destinadas a defender estas minas y participar en su mantenimiento y funcionamiento, así como a garantizar el transporte seguro del mineral. Tras las reformas de Diocleciano y Constantino los efectivos no cambiaron su ubicación en lo esencial. Sin embargo, ahora su labor sería la de proteger el traslado de la anona militar desde Hispania hasta Galia, complementándose con las ciudades que, precisamente en esta época, se reforzaron mediante la construcción de murallas.

La *Notitia Dignitatum* también menciona la asignación a Hispania de tropas de tipo comitatense. Este documento menciona las tropas asignadas al *comes Hispaniarum,* en este caso 11 *auxilia palatina* y 5 *legiones comitatenses,* lo que suponía un total de 10.500 soldados, todos ellos de infantería (*NDOcc.* 8. 118). El conde y sus tropas estarían bajo el mando supremo del *magister peditum praesentalis*, como nos indica la propia *Notitia* parágrafos antes (*NDOcc.* 5. 125). Es bien sabido lo dificultoso de datar la creación del cargo de *comes Hispaniarum* y el momento preciso en el que le fueron asignados los efectivos citados. En general, la parte de la *Notitia* que describe el ordenamiento occidental suele ubicarse cronológicamente en el primer tercio del siglo V. La opinión más generalizada es que la inserción de la *distributio numerorum*, en la que se encuadra el conde de las Hispanias y su ejército, se data hacia 408-409, con adiciones y cambios que se extenderían hasta 430. Por lo tanto, se trataría de unas tropas que no actuarían en Hispania en el siglo IV, sino en el siglo V, siendo el primer testimonio cierto de su presencia en Hispania la campaña que protagonizaron contra los vándalos en el año 420.

II. ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Clelia Martínez Maza

Aspectos económicos

Tratar de estudiar la economía de Hispania para la época aquí tratada es tarea compleja por la casi total ausencia de fuentes, especialmente literarias y en muchas ocasiones dependemos prácticamente de las epigráficas y arqueológicas. A partir de la información que éstas proporcionan es difícil precisar si la crisis económica vaticinada por numerosos autores españoles se produjo o no y, en caso de ser así, también presenta muchos problemas sopesar su alcance.

La explotación de la tierra para su provecho agrícola mediante el empleo de mano de obra esclava constituye la principal fuente de riqueza de la economía romana. Pero el sistema esclavista que definió durante siglos el modo de producción del Imperio romano, lejos de constituir un ordenamiento hermético experimentó progresivos cambios y transformaciones que se perciben con mayor definición en época bajoimperial. Y así, por ejemplo, a partir del siglo II se detecta un cambio gradual por el que la explotación directa de las tierras con mano de obra esclava tiende a sustituirse por el beneficio obtenido a través de la práctica del arrendamiento. Tradicionalmente este abandono de la mano de obra esclava ha sido interpretado como consecuencia de su falta de productividad pero no se posee elemento alguno de análisis que permita mantener esta hi-

pótesis, sobre todo considerando que el sistema se mantuvo durante todo el periodo altoimperial como el procedimiento más empleado en la explotación de las propiedades medias y los grandes latifundios. Cierto es que las duras condiciones de vida del esclavo reducían su esperanza de vida e incitaban a la huida con la consiguiente pérdida económica para el propietario para quien la productividad de esta mano de obra no resarcía ni la inversión acometida ni los costes de mantenimiento. Se han apuntado además otras razones de índole económica para explicar la sustitución de esclavos por otras formas de explotación. El aumento de precio conforme el número de esclavos en el mercado disminuía, limitaba los márgenes de beneficio del propietario y sin embargo los costes del empleo de mano de obra libre tendían a la baja como consecuencia del volumen de población empobrecida que se ofrecía como fuerza de trabajo para paliar las consecuencias de la crisis del siglo III.

Otro de los rasgos característicos del periodo atañe al ámbito de la explotación del suelo que experimenta un profundo cambio guiado por dos fenómenos fundamentales relacionados entre sí: la reorganización de las explotaciones rurales que conduce a un proceso de concentración de tierras.

En efecto, el siglo IV asiste al auge del sistema latifundista en el que el gran propietario no queda definido por la posesión de un vasto dominio sino por poseer numerosas propiedades diseminadas incluso por distintas regiones imperiales. Esta circunstancia permitía al latifundista afrontar mejor los avatares climáticos que los campesinos locales, a merced de las condiciones climáticas del reducido entorno en el que se localizaba su fundo, por lo que podían encontrarse en graves dificultades para sobrevivir ante cualquier desastre provocado por inclemencias climatológicas. Los grandes propietarios podían obtener beneficio de esta situación y de otras difíciles circunstancias económicas que contribuyeron al proceso de acumulación de tierras. Por ejemplo, de la lamentable situación económica de los pequeños propietarios incapaces con frecuencia de afrontar sus obligaciones fiscales hasta el extremo de verse obligados a vender sus tierras. Por otro lado, los miembros de las curias municipales ahogados por las excesivas obligaciones tributarias podían buscar soluciones extremas a su situación que incluían desde la deserción de las ciudades en las que habitaban hasta la

venta fraudulenta de sus tierras de la que se benefician los grandes propietarios. Además las tierras comunales fueron sujetas a disposiciones entre 365 y 384 que, al impedir que fueran entregadas en arriendo a curiales o a personas que no fueran del lugar, facilitaron su traspaso a grandes propietarios y emperadores. También se conserva una medida de época constantiniana por la que a su vez se decreta que las tierras que fuesen requeridas por los propietarios se adjudicaran a sus propietarios vecinos. En general, se trata de tierras de productividad escasa y los latifundistas son los únicos que cuentan con los medios oportunos para ponerlas en cultivo y asumir el pago de los impuestos correspondientes.

Todas estas medidas promovidas desde instancias estatales reflejan el abandono de tierras pero al tiempo el esfuerzo imperial por impulsar su explotación en manos de cualquier individuo que contara con suficientes medios a su alcance para acometer esta empresa. De manera evidente, son los grandes propietarios los únicos capaces de asumir este reto y resolver una aparente paradoja: la disminución de la superficie agrícola que no comporta una paralela recesión de la producción agrícola pues se consigue una mejora de la productividad.

El modo de vida de los latifundistas descansa así pues en el disfrute de estas grandes propiedades a través de las rentas que le proporcionaban, bien como resultado de una explotación directa, bien, en ocasiones cada vez más frecuentes, obtenidas de los colonos que ocupaban y explotaban los *fundi* de los grandes terratenientes a cambio del pago de una parte de lo obtenido con su trabajo. Estos grandes señores comenzaron a residir habitualmente en sus villas que fueron acondicionadas con el fin de proporcionar todo lo necesario para garantizar no sólo la subsistencia sino el modo de vida tradicional de sus propietarios. Así, estas villas se componen de una espléndida mansión decorada con todo lujo y comodidades siguiendo los gustos de sus dueños y un conjunto de edificios adyacentes destinados a la producción artesanal, o al tratamiento de los productos agrícolas obtenidos, de modo que estos centros se convirtieron en focos de atracción de la actividad económica del periodo.

En Hispania, al igual que sucede en otras provincias imperiales, en el proceso de formación de grandes propiedades son los miembros del grupo senatorial los principales implicados. Se co-

noce el nombre de personajes ilustres que contaban con grandes propiedades en tierras hispanas como Paulino de Nola, casado con una dama hispana de familia aristocrática; Dídimo y Valeriano, partidarios de Honorio y familiares de Teodosio, poseían tantas tierras en Hispania que sus dependientes pudieron hacer frente a los bárbaros bloqueando el paso a los Pirineos; los recursos económicos de los que disponía Egeria oriunda de *Gallaecia*, le permitió afrontar los gastos de un costoso peregrinaje a Tierra Santa y Egipto en los años 381-384.

La adscripción al grupo senatorial de los grandes propietarios hispanos queda asimismo confirmada por una disposición legislativa que Constantino dirige al *comes Hispaniarum* por la que ordena que los miembros de la clase senatorial acusados de apropiación indebida de una hacienda sean juzgados en la provincia en la que se encontrase la finca. Esta constitución resulta particularmente reveladora pues atestigua que los senadores, aunque residieran en sus villas de Hispania, a efectos legales aducían Roma como lugar de residencia.

Junto a las grandes villas agrícolas predominó sobre todo en Hispania la pequeña y mediana propiedad en donde se practicaba el policultivo y los costos de producción son reducidos sobre todo porque la hacienda era atendida por los miembros de la familia. Este sector de la plebe rústica debió de verse menos afectado por la crisis económica que, por ejemplo, el proletariado urbano puesto que este último debía obtener los productos básicos de subsistencia fundamentalmente a través de su adquisición y aceptar el precio que el mercado estipulara. En cambio, los pequeños y medianos propietarios no se vieron tan afectados por la amenaza inflacionista puesto que podían afrontar la subida de los costos de producción aumentando los precios de los productos cosechados.

Otras actividades productivas

Mientras las actividades agropecuarias constituyeron la principal fuente de riqueza de Hispania, la producción manufacturera sin embargo no contó con una infraestructura que permitiera la elaboración a gran escala de objetos de lujo. Sólo en las islas Baleares

parece que existió una industria relacionada con el teñido de la púrpura, y como tejido reservado a la casa imperial, los talleres estaban sometidos al control estatal que ejercía su supervisión mediante un *procurator bafii insularum Balearum* tal como recoge la *Notitia Dignitatum* (XI, 71). Además, como Hispania no constituye un límite fronterizo, no exigía la gran demanda de bienes de consumo que podría requerir, por ejemplo, el mantenimiento de tropas estacionadas en las fronteras para su defensa o la ubicación de las sedes imperiales, lugares donde la instalación de talleres próximos servía para abaratar los precios. Pero, al mismo tiempo, tampoco pudo beneficiarse del impulso económico que hubiera supuesto el establecimiento de estos grandes focos de producción industrial. En efecto, un fenómeno característico de este periodo es la proximidad entre los centros que proporcionaban suministros y los de consumo, hasta entonces abastecidos desde el centro a través de la tupida y segura red viaria romana, y se prefiere localizar la producción requerida en las zonas próximas. Se trata de reducir el encarecimiento de los precios derivado de los altos costes del transporte ante las malas condiciones de la red viaria, los riesgos inherentes a la amenaza de las invasiones, etcétera.

Con frecuencia la demanda artesanal de los grupos privilegiados era atendida en las dependencias artesanales y las instalaciones de forja de sus propias villas en competencia con los talleres urbanos. Allí se fabricaban desde los aperos de labranza y tratamiento vinícola hasta herramientas para trabajar la madera y la piedra, además de tejidos o armas.

No obstante, aunque Hispania no fue un centro de exportación de productos manufacturados sí se constata su riqueza agropecuaria que atendía incluso la demanda externa como atestigua el edicto *de pretiis* que menciona como artículos de exportación la lana de Asturias, el denominado jamón *(lardum)* cerretano a los que hay que añadir los recogidos por la *Expositio totius mundi et gentium* entre los que se encuentran *oleum, liquamen, vestis varia, iumenta, spartum.* Se trata, por lo tanto, de productos que no exigen un tratamiento posterior excesivamente complejo a excepción hecha de la confección y teñido de los vestidos, la elaboración del *garum* y la crianza y adiestramiento de los caballos, cuya fama proseguiría a lo largo del siglo IV y de la que se haría eco Símaco: destaca-

ban los procedentes de Asturias (llamados asturcones) y de Galicia (conocidos como *tieldones*). La arqueología revela la importancia de otros productos. Por ejemplo, la cerámica vio incrementada su producción de forma notable como procedimiento necesario para almacenar y transportar la producción oleícola destinada como veremos a continuación a la demanda externa. Por otro lado, la terra sigillata hispánica fue imponiéndose paulatinamente a la gálica en suelo peninsular.

A diferencia de los cereales que constituyen una de las grandes riquezas agrícolas del territorio peninsular y que tiene como principales zonas productoras el valle del Guadalquivir y, en menor medida, el del Duero, el aceite más que dirigirse al consumo interno como sucedía con la producción cerealística, fue objeto de exportación dirigida a dos clientes principales. El más importante era la ciudad de Roma, que utilizaba el aceite no sólo para la alimentación, sino también para asegurar la iluminación de la urbe. Así lo demuestra el magnífico depósito de ánforas conservado en Roma, que llega a formar una colina artificial denominada monte Testaccio, donde los recipientes conservados son, en una proporción elevada, de procedencia bética. La demanda también procedía del ejército, que lo incluía en las raciones diarias de sus soldados: se han encontrado ánforas con sellos de productores de aceite bético en Germania, Galia y Britania. Algunos autores han sugerido que a raíz de las confiscaciones llevadas a cabo por Septimio Severo tras derrotar a Clodio Albino en 198, gran parte de la producción de aceite bético estaría en manos del emperador. El estudio de los sellos de las ánforas revela, no obstante, que en realidad sólo tres *fundi* se encuentran en manos imperiales de modo que parece confirmarse que la producción de aceite bético estuvo en su mayor parte en manos privadas. Lo que sí parece probado es la relación entre las confiscaciones realizadas por Severo y el reparto de aceite gratuito en la ciudad de Roma. Durante el siglo IV la demanda de aceite disminuyó de modo alarmante y su mercado fue captado por el aceite africano que desplazó a la Bética como proveedora de aceite en Italia. Éste ha sido el motivo aducido para explicar igualmente la reducción del volumen de los recipientes destinados a su transporte. Una situación similar se percibe en la exportación de salazones desplazada igualmente por la competencia africana y

para la producción vínicola que dejó de exportarse desde Sagunto y Barcino que, de ciudades exportadoras de la producción agrícola de su entorno en virtud de su carácter portuario, se convirtieron en centros importadores. A grandes rasgos, la producción agrícola peninsular y de manera especial la obtenida en las villas se destinó al consumo interno.

Por lo que respecta a otras actividades productivas como la minería cabe señalar como principales explotaciones mineras los focos ubicados en el noroeste peninsular, es decir, en la provincia Citerior, en los que se obtenía fundamentalmente oro y plata: las Médulas en León, Tres Minas en el norte de Portugal, Duerma, también en León, y otros puntos de Asturias y Galicia. Por supuesto no son las únicas: destacan también las de Riotinto en Huelva (plata y cobre), las de Castulo en Linares (plata y plomo), las de Sisapo en Almadén (cinabrio) y las del *mons Marianus* en Sierra Morena (cobre). En estas actividades se detecta igualmente una reducción notable en Hispania. Las minas de plata y cobre del sudeste y suoreste redujeron su actividad y sobre todo, habida cuenta de las necesidades estatales en el ámbito monetal, llama poderosamente la atención el abandono casi total de la extracción del oro del Norte. Entre las posibles explicaciones a este cese productivo, más que apelar al efecto de las invasiones que no llegaron a afectar a tales distritos mineros, o a la reducción de la mano de obra por epidemias o como consecuencia de los enfrentamientos militares, puede esgrimirse sobre todo el elevado coste de explotación para obtener un volumen ínfimo de mineral que no compensaba la inversión.

Estructura financiera imperial

La regulación de un sistema impositivo estable, duradero, que optimizara las fuentes de percepción de impuestos a través de la creación de nuevos, más complejos y exhaustivos procedimientos de recaudación fiscal ofrecía múltiples ventajas al Estado pues procuraba un mayor rendimiento y más capacidad de respuesta ante la inflación. Dos medidas fundamentales fueron la utilización para el pago de las contribuciones en metálico, de monedas acuñadas en

metal noble, más fuerte a las variaciones monetales, y la descentralización del sistema de percepción de impuestos con el fin de potenciar la proximidad entre recaudadores y contribuyentes.

En esta reforma fiscal y en otras medidas que, aunque relacionadas de modo directo con otros sectores como la explotación agrícola, incidían de manera tangencial en el ámbito tributario, el Estado contó con el beneplácito de los grupos privilegiados. Por ejemplo, tanto uno como otros debían impedir la huida de los contribuyentes para garantizar la estabilidad de los recursos y la mano de obra que trabajara los campos, y ambos recurrieron a estrategias económicas y legales para vincular a los campesinos a la tierra. Por otro lado, el nuevo sistema religioso imperante, el cristianismo, y sus órganos directores, las distintas estructuras eclesiásticas, sostuvieron el nuevo orden económico. Resulta paradigmático, por ejemplo, el rechazo expresado por la Iglesia a través de sus máximos representantes, los obispos, y su vehículo colectivo de expresión, los concilios, hacia la economía monetaria. La Iglesia muestra su aversión hacia la creación de reservas de riqueza, hacia el crédito como práctica económica, y en consecuencia su reticencia hacia el enriquecimiento por medio del comercio, y al tiempo, con esta postura, queda garantizado el peso económico de los latifundistas y el predominio de las clases dominantes.

El Edicto de precios del año 301

En este ambiente de reformas económicas se inscribe la promulgación del llamado Edicto de precios, producida en noviembre del año 301. Y es que la tarea de Diocleciano no se limitó a la administración civil, la reorganización provincial o la reforma militar. Su fin último era la creación de un sistema económico que permitiera la manutención del ejército romano. Para ello era necesario también una transformación de la economía romana y pieza fundamental de esa transformación fue la creación de un nuevo sistema tributario. Según este edicto, cada producto y bien de consumo recibió un precio máximo que incluía la tarifa de transporte y que no podía ser sobrepasado en ningún momento. Se trataba, según la mayoría de los especialistas, de un intento por parte del gobierno

imperial de poner freno a la especulación y a las tarifas abusivas de tan nefastos efectos para la inflación y de salvaguardar el poder adquisitivo de las economías más modestas, principalmente las de los soldados. De hecho, se penaba con la muerte a todo aquel que se beneficiara excesivamente de las tarifas comerciales, en un intento de frenar, como indica el propio preámbulo del edicto, el afán de lucro de los comerciantes e intermediarios.

Obviamente, la *diocesis Hispaniarum* se vio afectada por este edicto como el resto del Imperio. Sin embargo, en el texto, que se ha conservado prácticamente en su totalidad, sólo aparecen dos productos hispanos, el jamón cerretano y la lana asturiana (sin elaborar). Además, quedaban recogidas las tarifas máximas para el transporte de productos entre Oriente, África y Roma con la diócesis hispana y sus provincias. A partir de tan escasas alusiones, J. Arce ha llegado a la conclusión de que la economía hispana era de segundo orden y que dependía mucho más de lo esperado de las importaciones, mientras que la salida de productos al exterior sería escasa.

La reforma fiscal y monetaria del principado de Diocleciano supuso además la reorganización de la base tributaria y los métodos de recaudación que como ya se ha mencionado constituyen dos requisitos fundamentales para asegurar el máximo aprovechamiento de las fuentes de ingresos. A tal efecto, en primer lugar, era necesario conocer las unidades fiscales por lo que fue preciso establecer un censo de personas y animales y una declaración de bienes raíces. Esta información supuso una revisión completa del sistema tributario anterior, para gravar la riqueza pero también la fuerza de producción de cada campesino y posteriormente establecer un nuevo importe del impuesto. En la práctica este procedimiento no fue del todo operativo porque la mano de obra no se mantiene constante y porque el Estado tampoco era capaz de registrar cada fallecimiento o nacimiento. Pero como las obligaciones fiscales de cada propietario quedaron fijadas, entre otros elementos, por la mano de obra que trabajaba sus tierras, estaba interesado en conservar la fuerza de trabajo inscrita en su base tributaria, de manera que el nuevo sistema impositivo favoreció que la población quedara estabilizada en el territorio.

La gestión de las finanzas dependía de departamentos estatales independientes para cada una de las provincias, que disponían de

personal dedicado a estos menesteres un tesoro propio y el correspondiente asiento de ingresos y gastos: la *res privata,* las *sacrae largitiones* y la prefectura del pretorio.

La *res privata*

El grueso de las propiedades que formaban parte de este departamento pertenecía a las familias que ocuparon el trono, al que hay que añadir el remanente del *ager publicus* no asignado, las tierras confiscadas a traidores, condenados, comunidades rebeldes (por ejemplo, en Hispania a los partidarios de Albino), las propiedades de los templos paganos, una vez que el cristianismo fue declarado religión oficial, las donaciones y legados a favor del emperador realizados por sus súbditos como muestra de lealtad y gratitud y las propiedades de aquellos individuos que morían sin testar o sin herederos, un grupo significativo en este periodo de ataques bárbaros. No obstante, el emperador se reservaba la facultad de renunciar a sus derechos sobre estas tierras: por ejemplo, en el caso de las propiedades confiscadas a reos de algún delito, podían ser transferidas a los familiares, salvo en casos de alta traición, y en el caso de individuos desaparecidos sin herederos, el emperador permitía que esas tierras fueran asignadas a las corporaciones o curias a las que habían pertenecido esos propietarios. La ausencia de un servicio específico de control sobre las propiedades susceptibles de ser incorporadas a la *res privata* fue cubierta por particulares que no dudaban en iniciar acusaciones de traición con el propósito de beneficiarse del posterior arriendo de las propiedades confiscadas.

Como responsable del departamento, el *magister rationalis o comes rei privatae* formaba parte del *comitatus* del emperador y era auxiliado en sus funciones por los *privati* o *palatini* divididos en cinco secciones *(scrinia): excerptores,* que actuaban de secretarios, *beneficia,* departamento encargado de las concesiones de tierras, *canones* que cuidaba de la asignación de arriendos, *securitates,* que atendía la percepción de arriendos y *privatae largitiones* en el que se controlaban los pagos.

La gestión de esta cantidad ingente de recursos generaba unos beneficios que servían para mantener la casa familiar del empera-

dor, *sacrum cubiculum,* y ocasionalmente permitía dar satisfacción a las necesidades públicas del momento y dar respuesta a la generosidad de amigos y súbditos.

A partir de Septimio Severo se establecen dentro de la *res privata* dos servicios diferenciados que distinguen entre los bienes del imperio *(patrimonium)* y los del emperador *(res privata).* Esta sección contaba con *magistri* o *rationalis rei privatae* como delegados en la diócesis y en las provincias tal como queda recogido en la *Notitia Dignitatum* en la que queda documentada la existencia de un *rationalis rei privatae per Hispanias* subordinado al *comes rerum privatarum* de la administración central. También en el código Teodosiano se menciona la presencia en Hispania de funcionarios adscritos a este departamento como un *procurator patrimonii,* un *rationalis rei publicae Hispaniorum,* así como un *officium summae rei publicae* en la Bética.

Las *sacrae largitiones*

La *Notitia Dignitatum* documenta la existencia de este departamento organizado en diez secciones como el encargado del pago en metálico del sueldo a funcionarios estatales y militares, los donativos en oro y plata a las tropas, (por ejemplo el donativo de cinco sólidos y una libra por persona cada cinco años o con motivo de la subida al trono de un nuevo emperador), la manufactura, almacenaje, traslado y distribución de la indumentaria requerida por la corte, el ejército y la administración. Como ejemplo de una de las competencias de este departamento cabe recordar que la producción de tejidos púrpura reservados a la familia imperial era un monopolio del Estado que controlaba a través de este departamento los talleres donde se elaboraban estas telas. Así queda recogido en la *Notitia Dignitatum* que recuerda que del *comes sacrorum largitionum* dependen varios *rationales* entre los que se encuentran el *rationalis summum Hispaniae* y el *procurator baphii* encargado en Hispania de las competencias mencionadas.

Los recursos percibidos eran depositados en almacenes específicos y de su gestión se ocupaban en cada una de las diócesis funcionarios bien adscritos a este departamento, bien pertenecientes a

otras ramas de la burocracia imperial. Por ejemplo, la anona se encargaba de la recogida de los vestidos o del dinero equivalente. Los gobernadores provinciales cuidaban de los contratos de las aduanas, los prefectos del pretorio, vicarios y gobernadores de provincia se encargaban del control de la *collatio lustralis* y la *glebalis collatio* y la percepción del *aurum oblaticium* formaba parte de las responsabilidades de los *censuales* encargados de censar las propiedades senatoriales.

Para afrontar los gastos adscritos a este departamento se contaba con un conjunto de ingresos muy diversificado que descansaba fundamentalmente en una combinación de impuestos y donaciones entre los que se encuentran:

Tasas como el *portuarium* o *teloneum,* impuesto indirecto, de tipo variable en función de la provincia, que gravaba las mercancías. En Hispania se estableció un 2 por 100, la *quinquagessima,* quizás elevada medio punto por Septimio Severo o Antonino Pío para equipararla a la establecida para las provincias próximas como las Galias. Este impuesto se aplicaba en la aduana y gravaba los productos destinados al comercio en su desplazamiento de una provincia a otra, en los puntos de peaje establecidos en lugares concretos, o cuando se verifica su entrada o salida de ciudades importantes o localizadas en rutas de intenso tráfico como Corduba, Hispalis, Saguntum, etcétera.

Como la aplicación de este complejo sistema arancelario suponía un gran obstáculo a la expansión comercial puesto que aumentaba el precio de los productos y retrasaba el traslado de las mercancías que podían quedar retenidas en algún peaje, el Estado se aseguró el aprovisionamiento de productos básicos de subsistencia a un precio ajustado y en un plazo de tiempo no excesivo. El procedimiento resuelto fue la obligación para corporaciones como los *navicularii* de ofrecer sus servicios a la hacienda pública, por ejemplo, en el caso de los *navicularii* hispanos, éstos debían asumir el transporte de suministros desde Hispania a Roma.

Hay que añadir impuestos como la *collatio lustralis,* instituido por Constantino, que gravaba a los *negotiatores* y que se cobraba en oro y plata cada cinco años, y posteriormente cada cuatro; el *aurum tironicum,* pagado por los reclutas y que suponía un montante de 25 o 30 sólidos y el *aurum glebale, glebalis collatio* o *follis* que

gravaba las tierras de los senadores incluso en el caso de que las tierras hubieran sido vendidas a individuos que no pertenecieran a este ordo. La tasa quedó fijada en dos, cuatro u ocho *folles,* un gravamen elevado en exceso hasta el punto que el senado solicitó a Teodosio el establecimiento de una nueva categoría de senadores sometida al pago anual de 7 sólidos.

Hay que añadir además, como recursos de este departamento, los ingresos derivados de donaciones como el *aurum coronarium,* inicialmente de carácter voluntario hasta que en 346 Valentiniano lo convirtiera en obligatorio para gravar los bienes raíces de los decuriones y que suponía el ofrecimiento de una corona al emperador con motivo de su subida al trono, en las celebraciones quinquenales con motivo de este acontecimiento y en la celebración de triunfos. Los senadores, sin embargo, ofrecían al emperador con ocasión de los aniversarios imperiales el *aurum oblaticium.*

La prefectura pretoriana

Se trataba del organismo administrativo responsable de uno de los departamentos imprescindibles para el funcionamiento del Estado pues se ocupaba de controlar el suministro de las asignaciones alimentarias necesarias para abastecer las capitales y principales núcleos de población del Imperio, las reservadas a la burocracia estatal y al ejército además de la entrega de materias primas a las fábricas de armas. El pago del servicio postal, las obras públicas, las prestaciones solicitadas a los *navicularii* también formaban parte de sus responsabilidades.

Todos los gastos adscritos a este departamento eran cubiertos con los ingresos proporcionados por el *tributum capitis,* carga impositiva de carácter personal, y el *tributum solis* que afectaba a las tierras. Para optimizar esta fuente de recursos se procedió en época de Diocleciano a fijar una base imponible estable, para lo cual fue necesario proceder a la renovación de los censos de población y los catastros de tierras que recogían los recursos a los que se podría aplicar este tipo impositivo. Aunque una actualización anual habría sido la práctica más ajustada a los intereses de los contribuyentes y del propio Estado, su alto coste limitó las revisiones a un

periodo de cinco o diez años. El conocimiento exacto de las condiciones reales del censo y del catastro se obtenía de los gobernadores provinciales y vicarios que las transmitían al prefecto con objeto de establecer un balance anual *(indictio)* a partir de la información obtenida en cada una de las circunscripciones provinciales. Una vez conocida la situación global del Imperio, se fijaba el impuesto asignado a cada demarcación fiscal y tras el asentimiento imperial se ponía en conocimiento del vicario y gobernadores provinciales el tributo asignado con objeto de informar a los contribuyentes sobre el importe total de su contribución. Con respecto a las tierras de las ciudades, la recaudación de la correspondiente tasa era asumida por los decuriones que debían garantizar el pago incluso con sus bienes. En los grandes *fundi* era el propietario quien debía asumir el canon correspondiente a sus tierras y al personal que trabajaba en ellas, incluidos colonos y asalariados. El latifundista por lo tanto actúa a modo de intermediario entre el Estado y los trabajadores de sus dominios. Este sistema, denominado autopragia, alcanzó gran desarrollo en el siglo IV y, al convertir a los campesinos en perpetuos deudores de su propietario que se responsabiliza ante el Estado de los impuestos de sus dependientes, contribuyó a reforzar los vínculos entre la tierra y los campesinos y a potenciar el desarrollo del colonato.

La *iugatio-capitatio*

Constituye a partir del principado de Diocleciano un nuevo tipo de gravamen fiscal derivado de los dos tributos anteriormente mencionados el *tributum solis* y el *tributum capitis* y que al igual que éstos gravaba tanto las personas *(capita)* como la tierra *(iugera)*.

La *capitatio* es un impuesto que gravaba la fuerza de trabajo tanto animal *(capitatio animalium)* como humana *(capitatio humana)* incluyendo en este caso a los campesinos entre 12 y 65 años. Cada individuo contaba como una cabeza salvo el caso de las mujeres y esclavos cuya estimación variaba en función de las circunscripciones y así en Siria hombres y mujeres tenían el mismo valor pero en Egipto sólo se contabilizaban los hombres. La *iugatio* también variaba en función de las circunscripciones y de la calidad de las tierras.

La opinión más común se inclina por considerar este gravamen como un único impuesto fondiario y no de un impuesto que recoge la suma del gravamen exigido por las tierras y del requerido por las *capita* que trabajaban en ellas. La gran novedad de este tipo impositivo deriva de su naturaleza abstracta puesto que se establece una unidad contable ideal que se calcula dividiendo las tierras computables por el número de unidades que componían las fuerzas productivas tanto humanas como animales. La unidad resultante recibe el nombre de *iugatio* o *capitatio* y posteriormente se calculaba el impuesto que cada unidad debía de pagar en función de las diferencias regionales: dos *iuga,* o tres *capita,* etcétera.

Además de los tipos impositivos mencionados, el Estado desarrolló todo un conjunto de servicios obligatorios con objeto de cubrir sus necesidades no sólo a través de la percepción de impuestos sino mediante pagos que se efectuaban en especie, por ejemplo, la anona, creada en el siglo III, que permitía al Estado obtener los recursos que precisaban las tropas establecidas en sus acantonamientos, gracias a un complejo sistema de intendencia basado en la requisa. Hay que señalar igualmente otros servicios fundamentales cuya responsabilidad recaía sobre la población. La mayor parte de estas tareas eran obras públicas, como el mantenimiento de edificios, la conservación de caminos, puentes, el abastecimiento de productos básicos de subsistencia, su transporte hacia los principales núcleos de población, etcétera.

El sistema monetario

La reforma económica iniciada por Diocleciano afectó un segundo ámbito: el sistema monetario sustentado en monedas de calidad, el *aureus,* moneda de oro y la de plata, el *argenteus.*

La intervención estatal fue necesaria tras un periodo de grave crisis inflacionista, una dolencia que estuvo presente en todo el periodo bajoimperial con diferente grado de intensidad y que el Estado se mostró incapaz de resolver de manera definitiva. Entre los motivos que subyacen en la inflación del periodo se encuentran el grave desequilibrio en la balanza de pagos estatal. Los ingresos son cada vez más reducidos y sin embargo los gastos ince-

santes pues era necesario mantener el aparato administrativo, una maquinaria cada vez más compleja, y el ejército, que exigía una partida, bajo la forma de soldadas y bonificaciones, igualmente imprescindible para hacer frente a la defensa de las fronteras del Imperio en campañas militares que al tener una finalidad defensiva no proporcionaban ni botín ni tierras. La solución inmediata para resolver el desajuste suponía la manipulación del sistema monetario mediante la emisión de moneda. En consecuencia, la moneda perdió valor pues perdía peso y contenido de metal noble. Un ejemplo es el antoniniano que en época de Caracalla pesaba 5,11 gramos y tenía un 50 por 100 de plata y en el reinado de Claudio II pesaba 3 gramos y sólo tenía un 1 por 100 de plata. La devaluación constante de las monedas incrementaba el valor de las emisiones anteriores lo que condujo a la tesaurización y al ocultamiento de monedas de mayor calidad. En Hispania, donde estos tesorillos son muy frecuentes, la tesaurización ha sido justificada como reacción lógica ante el miedo provocado por la llegada de los bárbaros puesto que algunos se han localizado en zonas que se vieron afectadas por la invasión de francos y alamanes. Pero no parece ser el único y verdadero motivo de dicha práctica pues también se han localizado otros depósitos en áreas alejadas de la presencia de la población invasora.

El sistema propuesto por Diocleciano pretendía ofrecer una solución a la crisis inflacionista del periodo ajustando el sistema monetario a monedas acuñadas con metal noble. La consecuencia fue que estas monedas, las más apreciadas fueron manejadas y atesoradas por los más pudientes frente al *nummus* o *follis,* moneda de cobre que continuó siendo la moneda que circulaba de manera cotidiana entre los sectores más empobrecidos que asisten en consecuencia a un deterioro de su poder adquisitivo. La desconfianza ante esta moneda de valor inestable se tradujo en una elevación de los precios que como ya se ha mencionado Diocleciano trató de evitar con el *edictum de pretiis maximis.*

La reforma de Diocleciano fue continuada por Constantino que abandonó todo intento de conjugar el sistema monetario basado en el *aureus* con el *follis.* Además, en un intento de resolver los problemas sociales que provocaba su uso, prescindió de la moneda de cobre y por primera vez en 311 y de forma continuada a partir

de 324 se acuñó una moneda de oro, el *solidus,* que se mantuvo constante en peso y ley a lo largo del tiempo. De nuevo, la consecuencia fue la elevación del precio de los productos pagados en cobre y de nuevo el Estado tuvo que tomar medidas para evitar que se disparara la inflación. Con este fin se procuró que los salarios y el precio de los productos se ajustaran en función de las fluctuaciones del precio de la moneda.

Ante las fluctuaciones monetales, parece lógico admitir que soldados y funcionarios se inclinaran por el pago en especie que aseguraba mejor su supervivencia por lo que el Estado para evitar el riesgo de que se llegara a prácticas propias de una economía natural intervino mediante el procedimiento de la *adaeratio* consistente en la conversión en dinero de los impuestos y pagos que se hacían en especie.

Otra consecuencia de la imposición de un sistema monetario y fiscal ajustado al oro fue la incapacidad de un buen número de contribuyentes de cumplir con sus obligaciones fiscales frente a los grandes *possesores,* familias senatoriales, latifundistas y la jerarquía eclesiástica que disponían de suficiente líquido como para cumplir con sus obligaciones tributarias. De manera que el pequeño campesino y los no propietarios se vieron obligados a colocarse bajo la protección de un rico propietario que asumiera en su nombre sus responsabilidades para con la administración estatal. Este procedimiento favoreció el desarrollo del sistema del colonato, un nuevo modo de explotación de la fuerza del trabajo que como veremos posteriormente constituye uno de los fenómenos característicos del periodo.

Por lo que respecta a la situación en Hispania, es escaso el número de datos que permiten reconstruir el uso y la penetración del sistema monetal en la Península. Para el siglo IV no se ha localizado ninguna ceca, ni organismo oficial, ni registro documental alguno de individuos que detentaran cargos pertenecientes a estos campos financieros. No obstante, la moneda se empleaba con normalidad en Hispania en sus tres modalidades de oro, plata y cobre y su aprovisionamiento quedaba garantizado a través de cecas y acuñaciones procedentes de otras ciudades próximas como Arlés, Lyon o Roma o más alejadas como las orientales de Nicomedia, Alejandría o Antioquía. Y en estas monedas nobles se pa-

gaba los tributos estatales como refleja la disposición legislativa (*Cod. Theod.* 11.9.2) dirigida al gobernador de la Bética.

Aspectos sociales

Población

La mayor parte de la población peninsular era hispanorromana aunque durante la primera mitad del V la Península se vio afectada por el envite de las invasiones de vándalos, alanos, suevos y visigodos que no llegaron a controlar con la misma intensidad todo el territorio hispano. Los bárbaros nunca fueron asimilados totalmente y durante el siglo V permanecieron al frente de una sociedad que toleraba su presencia. Prueba de esta díficil convivencia es la escasa huella que dejaron en Hispania a lo largo de sus dos siglos y medio de dominación. En el sur, por ejemplo, no alteraron la estructura demográfica de la región puesto que no llegaron a establecerse de manera definitiva. Inicialmente incluso la influencia visigoda no fue significativa pues hasta el siglo VI sus incursiones son de naturaleza militar, y por lo tanto esporádicas, y su presencia sólo será estable en aquellos núcleos con especial interés político y estratégico. Otros grupos de población particularmente significativos en algunas zonas, sobre todo de la costa mediterránea, son los grupos de africanos, orientales y judíos.

Espacios para una nueva sociedad

Uno de los rasgos que tradicionalmente se emplea para definir la Hispania bajoimperial es la crisis del modelo cívico. Para sustentar esta teoría se han aducido testimonios literarios que recogen una imagen de las ciudades en el siglo IV como núcleos desiertos, pequeños y remotos, y sobre todo restos arqueológicos interpretados para demostrar la crítica situación de muchas ciudades hispanas. Así la construcción de murallas o la consolidación de las existentes utilizando incluso materiales de derribo de otras edificaciones destruidas o abandonadas respondería al clima de inseguridad política que

amenzaba todo Occidente. Se esgrimen asimismo signos de destrucción detectados incluso en los núcleos de población de la provincia que cuenta con un tejido urbano más denso, la Bética: por ejemplo, en Baelo o Gades. A su vez, se señala que Itálica, Aratispi, Ilurc, Iponuba y Munigua muestran indicios de abandono y que la decadencia se percibe en la actividad económica de Abdera, Singilia Barba, Iliberris y Córdoba donde sólo se conoce un alfar este siglo o en Carmona ciudad en la que se abandona el anfiteatro que pasa a ser empleado como cementerio. Asimismo se recuerda la pérdida de población que padecen muchas de las ciudades hispanas, la retirada de muchos individuos pertenecientes al grupo privilegiado a sus villas rústicas y el abandono de las tradicionales obligaciones cívicas de los curiales al que se ven impelidos ante la difícil situación económica del periodo. Este cúmulo de circunstancias agravó el estado financiero de las ciudades que no disponían de suficientes ingresos para atender a sus gastos habituales. Las prácticas evergéticas que hasta entonces constituían un procedimiento adicional de subvención para acometer grandes infraestructuras o afrontar el coste de fiestas y espectáculos, pasaron a convertirse en una obligación del grupo decurional, onerosa toda vez que no disponía de suficiente capacidad económica para asumir estos gastos. Y sin embargo, el Estado hizo a esta elite la responsable de todos estos gastos urbanos incluidos el aprovisionamiento de alimentos y agua suficientes para mantener a los sectores de la plebe urbana más desfavorecidos. También recayó en ellos como colectivo la responsabilidad del pago de los impuestos asignados a sus ciudades con independencia de si su situación económica individual les permitía soportar esta carga económica.

No obstante, un análisis detenido de la situación concreta de las ciudades hispanas permite reconstruir un panorama de la realidad urbana en Hispania bien distinto del que tradicionalmente se ha mantenido como el más coherente con el marco de crisis generalizada que a partir del siglo III ha servido para definir la realidad histórica del Bajo Imperio. Así pues, la supuesta crisis urbana resulta más una tendencia que una realidad constatable. Como podrá comprobarse en el capítulo que recoge la documentación arqueológica de los principales núcleos urbanos, Tarraco continúa siendo activa hasta los siglos VI y VII. Caesaraugusta es *sedes regia* en el V y du-

rante la época visigoda es un activo centro comercial, intelectual y militar. Mérida, una ciudad floreciente. El cronista Hidacio deja testimonio de la importancia de las ciudades hispanas en el siglo V puesto que menciona la asistencia a espectáculos, teatros e hipódromos que reflejan la intensa vida ciudadana de las ciudades hispanas. Las actas del concilio de Elvira recogen el nombre de unas cuarenta ciudades pequeñas y grandes, que disponen de comunidades cristianas y de obispados, y que reflejan la persistencia de la vida ciudadana. En la cuenca del Duero, las ciudades aparecen rodeadas de villas suburbanas y barrios dispuestos en torno a los caminos y cuencas fluviales. Son pequeños núcleos de población que contradicen la desaparición del hábitat ciudadano en beneficio de la vida rural. También en la cornisa septentrional hispana se atestigua el florecimiento de algunos núcleos urbanos costeros como Gijón, en los que se desarrollan actividades económicas como la pesca, la transformación de los metales de la cordillera cantábrica y actividades comerciales dentro de los circuitos que integran el comercio atlántico que experimentan un impulso por razones como la adscripción de Hispania a la prefectura de las Galias, o el papel de estas vías de comunicación en el aprovisionamiento de las tropas emplazadas en el *limes* germánico y que discurre desde Mérida a Bracara donde enlaza con la annonaria que hacia Tarraco se dirige a Burdeos.

Pero la contradicción surge de los indicios aportados por las fuentes literarias y los vestigios arqueológicos, pues reflejan al tiempo una continuidad de la vida cívica en algunos centros frente al declive que se observa en algunos núcleos de población. Esta paradoja puede resolverse con una interpretación histórica que refleje la enorme variedad del comportamiento de las ciudades hispanas: como ya he mencionado la construcción de murallas fue un hecho bastante frecuente en las ciudades hispanas, en ocasiones delimitando el núcleo urbano tradicional, en otras sólo un núcleo más reducido. Como veremos, más de unas treinta ciudades hispanas por motivos de prestigio o de temor a un enemigo real o imaginario, se dotaron o reconstruyeron sus murallas durante los siglos III y IV. Las ciudades de Gallaecia como Lucus augusti, Asturica y Bracara fueron provistas de murallas. Pero no todas se datan en el mismo periodo y no son idénticos en todos los casos los factores que promovieron su levantamiento. Por ejemplo, la construcción

de las murallas de Barcino no se remonta al siglo III como se pensaba para ajustar esta circunstancia al modelo histórico tradicional sino al siglo V. En ocasiones el declive de una ciudad responde a la asunción de sus funciones por parte de otro núcleo. Es el caso de Tarraco que cede su primacía a Barcino y Gerunda, del mismo modo que posteriormente Mérida a Toledo y la rivalidad entre Corduba e Hispalis se resolverá a favor de ésta última.

Al mismo tiempo se asiste al florecimiento de otros núcleos urbanos como por ejemplo, Mérida, elegida como capital de la diócesis *Hispaniarum*. Su condición de capital administrativa condujo a una remodelación del tejido urbano perceptible en la restauración de edificios públicos como el anfiteatro y teatro hacia 333-335 o el circo en 340 y la construcción de nuevos edificios administrativos. Se constatan además iniciativas privadas como la casa del mitreo, entre otras viviendas urbanas, que presentan todas como rasgo común habitaciones de doble ábside que se reproducen igualmente en el hábitat rural del territorio circundante. A esta demanda de carácter privado responde igualmente la vitalidad de los talleres musivarios locales. Además, como nueva sede administrativa fue también residencia del *praeses* de la Lusitania, el *vicarius hispaniarum* y el *comes hispaniarum* y se benefició del mantenimiento de la red viaria necesaria para permitir su comunicación con las distintas sedes administrativas, y de la aplicación de un programa urbanístico concreto para satisfacer todas las necesidades de la capital hispana, además de la construcción de *domi* gubernamentales destinadas al personal administrativo de rango más elevado.

La nueva demarcación administrativa de época dioclecianea que condujo a la creación de la diócesis *Hispaniarum* benefició a las ciudades que mantuvieron su condición de sede administrativa pero perjudicó a aquellas que se vieron privadas de su anterior rango. De modo que se asiste al tiempo al despoblamiento de algunos centros culminado en los siglos V y VI frente al esplendor de otros que se perfilan como nuevas capitales en este periodo. Antiguas capitales continúan como centros administrativos como el caso de Corduba, Mérida, Tarraco, y sólo cuando dejan de cumplir esta función se perciben cambios en el tejido urbano. Es el caso de Tarraco donde uno de los foros es abandonado aunque la vida ciudadana continúa en otras áreas de la ciudad. Y las nuevas capitales

provinciales como Bracara Augusta o Carthago Nova obtuvieron provecho político, social y económico con la instalación de los nuevos servicios administrativos.

Y es que los factores que determinaban la vitalidad de un núcleo urbano son tan variados que no pueden esgrimirse las mismas circunstancias para todo el territorio peninsular ni explicar la evolución urbana de Hispania como una totalidad homogénea y uniforme. Hay que tener en cuenta circunstancias políticas, como las ya mencionadas, que explican la vitalidad de los núcleos que ejercen labores administrativas, elementos económicos, como el papel de ciertas localidades en las actividades comerciales, por su condición de puertos de exportación o importación, razones estratégicas y geopolíticas e incluso debe ser analizado de manera específica para reconstruir la evolución urbana en este periodo, el factor religioso. En efecto, no resulta en absoluto extraño que, tras el establecimiento del cristianismo como religión oficial y la configuración de las instituciones eclesiásticas a semejanza del organigrama administrativo imperial, sea en las capitales de las provincias tardorromanas donde se instalen las sedes episcopales, proporcionando con su presencia una vitalidad renovada plasmada a nivel urbanístico en la construcción de nuevos y magníficos edificios vinculados al culto cristiano como iglesias, baptisterios y otros edificios eclesiásticos. Se trata, no obstante de un fenómeno complejo puesto que si bien algunas ciudades con su nueva condición episcopal experimentan un florecimiento como es el caso de Mérida, Olisipo o Pax Iulia, de otras, sin embargo, a pesar de su nueva condición eclesiástica, no se conoce más que su existencia durante el periodo romano como Caurium citada entre los *oppida* lusitanos de época de Augusto por Plinio.

En contraste con la desoladora imagen de núcleos urbanos deshabitados y en decadencia que transmite la teoría tradicional, con frecuencia se observa la intervención del Estado con la intención de construir o reparar edificios, y, aunque ciertos espacios ciudadanos quedaban abandonados, no es menos cierto que los habitantes mantenían otros recintos y reutilizaban algunos con propósitos distintos. Por lo tanto, no se puede hablar de ruina total ni de deterioro generalizado del modelo cívico pues en época tardorromana el panorama urbano en Hispania aparece definido más por la con-

tinuidad que por la discontinuidad. Por ejemplo, los asentamientos rurales de la zona tarraconense se han esgrimido para demostrar que no existe una ruptura económica entre campo y ciudad, y la decoración musivaria tanto en *domus* urbanas como en las *villae* en la primera mitad del siglo IV para sostener que los grupos privilegiados no abandonaron definitivamente el entorno urbano y no emigraron de modo masivo al campo sino que la aristocracia mantiene su modo de vida urbano como mínimo hasta finales del IV.

Como ya se ha mencionado, lo que sí se observa es la incapacidad de la elite decurional de afrontar los costos económicos inherentes a la vida urbana que hasta entonces asumían por los beneficios sociopolíticos derivados de su implicación en la vida de su comunidad. De hecho, son escasos los testimonios que ilustran la vida municipal del Bajo Imperio en Hispania, pero aunque escasos, existen. Uno de los más destacados es una inscripción de Ponte Muñide registrada en un modio, una medida empleada para calcular las obligaciones fiscales y su ajuste a la recolección, tarea que según recuerda este epígrafe era vigilada y supervisada por los principales Potamio y Quenziano. Analizada por J. Arce, ésta es la única inscripción tardía de Hispania en la que se cita a los miembros de la oligarquía municipal que cumplen una misión ingrata en cuanto que granjeaba la enemistad del resto de la población sujeta al pago de dicho impuesto. J. Arce apunta, además, otros indicios que discuten esa supuesta desaparición de la vida municipal como una inscripción de *Oretum* en la que asimismo se recoge la presencia de *scribae* y *susceptores,* como miembros de la burocracia que gestionaba el control de la producción recolectada y la aplicación de los impuestos correspondientes. La vitalidad de los núcleos urbanos se deduce asimismo de las dedicaciones realizadas por los altos funcionarios a los emperadores del siglo IV de las que se han conservado hasta un total de doce inscripciones procedentes de ciudades de la diócesis como Córdoba, Hispalis, Mérida o Tarraco.

En definitiva, la evolución de las ciudades hispanas durante el Bajo Imperio aparece definida por un proceso de profundos cambios que afectan a la distribución del número e importancia de las ciudades, su función política y administrativa, su rango, valor y significado en el engranaje económico de una provincia. Una evolución que se caracteriza además por una transformación del tejido urbano para

adaptarse a nuevos espacios y nuevas funciones. Las funciones político-administrativas, económicas, sociales y culturales que siempre cumplió la ciudad no se perdieron, sino que sufrieron cambios para acomodarse y adaptarse a las nuevas necesidades y nuevas realidades como el desarrollo de potentes complejos rurales, las villas.

La distinción entre el hábitat urbano y el rural aparece ya recogido por Isidoro de Sevilla que distingue la ciudad de la villa atendiendo a criterios cuantitativos, pues los núcleos urbanos son de mayor tamaño y población, y cualitativos puesto que las villas carecen de elementos típicos de la vida urbana.

Estos núcleos rurales presentes en toda la geografía hispana, y localizados en zonas próximas a la ciudad, o a grandes vías de comunicación, aparecen definidos como una *urbs in rure. Urbs* dado que en ella además de actividades agrícolas se desarrollan otras como la producción artesanal, almacenamiento de bienes de consumo y reservas alimenticias, y otras relacionadas con el ocio. Este nuevo tipo de hábitat refleja en el territorio el florecimiento de un modo de vida resultado de la potenciación de otras formas económicas y sociales que se desarrollan con éxito ahora al margen del tejido urbano. También estos cambios guardan relación con una espectacular concentración de la propiedad agraria que condujo a una transformación de carácter social definida por el desarrollo de una minoría social privilegiada de corte latifundista. Además hay que añadir que al tiempo que las curias municipales rehúyen de sus obligaciones fiscales, la aristocracia provincial muestra también como comportamiento prácticamente generalizado el completo desentendimiento hacia los *munera* locales y la orientación de sus intereses hacia la vida rural desarrollada en estas villas, convertidas en consecuencia, dada la multiplicidad de actividades económicas que alberga, y la condición socioeconómica de sus moradores, en auténticos centros de poder, dotados de su propio sistema de defensa militar y que perduran incluso hasta el siglo VII.

Estructuras sociales

La estructura social de este periodo queda definida por la importancia en las relaciones sociales de los vínculos de dependencia.

En la cúspide se encuentra la aristocracia de origen romano, un grupo progresivamente cristianizado que ocupa los más altos puestos administrativos, acapara los grados más altos de la jerarquía eclesiástica y fundamenta su poder en la posesión de latifundios. En la base, el resto de la población, que depende en mayor o menor grado de los grandes terratenientes, poseía un estatuto jurídico muy diverso, cuya situación real tendía hacia las figuras de colono, liberto o esclavo.

La célula básica de la estructura social era la familia, monogámica, sancionada por la Iglesia y que incluye a los esclavos que trabajan la zona que el señor reservaba para su cultivo directo. El matrimonio o *coniugium* tenía como fin la procreación y aparece como vínculo indisoluble aunque se admite el divorcio en casos de bigamia, homosexualidad del marido o adulterio femenino. Las relaciones matrimoniales muestran la escasa capacidad de integración de la población bárbara e hispanorromana pues, hasta el reinado de Leovigildo, estuvo prohibida la unión entre visigodos e hispanorromanos.

Los *honestiores*

El grupo social que toma este nombre queda definido en virtud de su posición de privilegio con independencia de los mecanismos de acceso a este estatus. En efecto, como *honestiores* se encuentran no sólo los que deben su posición a su nacimiento *(loco natus)* sino aquellos individuos que alcanzan este honor a través de su *dignitas, qualitas* o sus méritos políticos, de modo que forman parte del grupo los órdenes tradicionalmente privilegiados: senadores, caballeros, decuriones, altos dignatarios de la burocracia imperial, mandos militares y los niveles más elevados de la jerarquía eclesiástica que indican todos su elevada posición mediante el rango de *vir clarissimus* o *vir illustris*.

Hay que incluir dentro de este grupo aquellos individuos que no pertenecían al *ordo* senatorial ni por designación imperial ni origen familiar, ni tampoco ostentaban competencia administrativa alguna y sin embargo poseían grandes dominios. Son los que las fuentes recogen con la designación de *potentes* o *possesores,* esto

es, grandes propietarios y patronos muy numerosos en el territorio peninsular que han dejado testimonio de su acomodado estilo de vida en las villas en las que residían, decoradas con gran magnificencia. Vestigios de estas villas se han localizado dispersos por todo el territorio peninsular desde el valle medio del Ebro hasta la Bética, residencias que al tiempo armonizan áreas dedicadas al *otium* y al *negotium,* dirigido a la producción agrícola y/o artesanal, una actividad económica que permitió estos centros una gran autosuficiencia.

Finalmente también componían el grupo de los *honestiores* grandes comerciantes y *navicularii* cuya presencia era fundamental para la vida económica de la diócesis *Hispaniarum.* Agrupados ambos sectores en corporaciones, su filiación a estos colegios, sus actividades, derechos y obligaciones fueron regulados por el Estado durante el Bajo Imperio para asegurar su labor, necesaria para la supervivencia de las ciudades y de la propia maquinaria estatal. Los *navicularii,* por ejemplo, desarrollaban su actividad al servicio del Estado y en el caso de Hispania se veían obligados a limitar su acción al traslado de los productos de la anonna a Roma con objeto de garantizar su aprovisionamiento. La diócesis en cambio no obtenía el mismo beneficio de esta corporación de armadores pues su capacidad fue dirigida al servicio único de las exigencias estatales. Para evitar la desaparición de un órgano económico que desempeñaba una misión imprescindible, el Estado hizo hereditaria la pertenencia a la corporación de los *navicularii.* No obstante, también se les ofrecen incentivos como determinadas exenciones fiscales y de prestación de servicios públicos extraordinarios. Las fuentes recogen además de manera indirecta los abusos cometidos por este colegio que se sirve del monopolio que practicaba para negociar con las mercancías del Estado, o retrasar de manera intencionada la llegada de la anonna al puerto.

a. La aristocracia fundiaria

Dado que el sector económico dominante es la agricultura, uno de los tradicionales grupos de poder que sigue ostentando esta posición de privilegio es la aristocracia fundiaria propietaria de *latifundia,* que mantiene relaciones de *amicitia* con los terratenientes de otras provincias. La aristocracia terrateniente hispana establece,

por ejemplo, relaciones familiares con la aristocracia romana, y ocupa magistraturas en Roma y en los más altos niveles administrativos de la corte imperial. Un ejemplo de estos contactos es la correspondencia de Símaco entre los años 397 y 401 dirigida a sus amigos hispanos, para asegurar la compra de caballos con los que celebrar la pretura de su hijo en Roma.

La importancia de la posesión de tierras como criterio patrimonial es aún más comprensible en un momento como éste en el que se asiste a una constante devaluación de la moneda. La tierra aumenta entonces su valor y su apropiación se produce por herencia, compra e incluso captación de las propiedades de aquellos más débiles o endeudados.

Es esta aristocracia la que preside además las nuevas formas de relación social basadas en el patrocinio, un vínculo por el que, como veremos más adelante, el patrono se compromete a ofrecer a individuos y aldeas enteras la protección derivada de su influencia y a garantizar dicha protección con todos los medios a su alcance, incluso mediante el empleo de procedimientos expeditivos pues los patronos poseen la capacidad de armar ejércitos privados. El Estado mantuvo una actitud ambivalente hacia este nuevo vínculo socioeconómico pues, por un lado, se revela como un instrumento eficaz para obtener los recursos fiscales necesarios para preservar la marcha de la maquinaria estatal pero al mismo tiempo resulta particularmente peligroso porque el patrono asume progresivamente tareas hasta entonces competencia del Estado, al que arrebata parcelas de poder.

Dentro de este grupo y en la cúspide de la pirámide social se encontraban los senadores cuyas responsabilidades cívicas incluían el pago de la *iugatio-capitatio,* derivado de su condición de propietarios agrícolas, al que hay que añadir un impuesto de clase, la *collatio glebalis* y el pago de una cantidad de oro en calidad de regalo al emperador con motivo de su aniversario. Al mismo tiempo disfrutaban de algunas exenciones fiscales y no se encontraban sometidos a la jurisdicción ordinaria. En cuanto a su comportamiento social, a pesar de la renovada composición del senado, mantenían las pautas de conducta tradicionales en este grupo privilegiado, reacio a compartir su posición de preeminencia; establece sin embargo una tupida red de parentescos y amistades dentro del propio *ordo*

senatorius y defiende sus intereses económicos, por ejemplo, con medidas legales que prohíben la fuga de patrimonio fuera de su estamento. Como ya se ha apuntado, en este periodo el senado bajoimperial presenta un carácter heterogéneo pues a las tradicionales familias senatoriales hay que sumar estos *novi senatores,* de origen, riqueza y responsabilidades estatales distintas y promovidos algunos de ellos desde la órbita provincial. Esta diversidad queda reflejada en el seno del órgano senatorial a través de una jerarquía plasmada en las titulaciones de menor a mayor rango de *illustris, spectabilis* y *clarissimi.* La renovación del *ordo* se remonta a época de Constantino que amplía el número de senadores mediante la promoción a este estatus de individuos pertenecientes al orden ecuestre, altos funcionarios y mandos del ejército como recompensa a los servicios prestados al Estado. La promoción se efectuaba bien mediante la adscripción directa al senado *(adlectus inter consulares)* bien mediante su integración en el grupo de *clarissimi* tras haber desempeñado una magistratura. Y es que el desarrollo del aparato burocrático permitió la consolidación de una nobleza de servicio integrada por los funcionarios que detentaban las máximas responsabilidades tanto militares, como el *comes Hispaniae* a cuyas órdenes se encontraban las tropas de la Península, como estatales, entre los que hay que incluir en Hispania el vicario, máximo responsable de aparato estatal, los consulares de las provincias de la Bética, Lusitania y Gallaecia, los *praesides* de las provincias Tarraconense, Cartaginense, Tingitana y Baleares. Son escasos los nombres de los senadores de origen hispano que ocuparon estos altos cargos en la Península: con total seguridad sólo uno de los quince vicarios de la diócesis *Hispaniarum,* Mariniano, que al decir de Símaco procedía de Gallaecia. De los gobernadores provinciales documentados sólo cabe suponer la ascendencia hispana de uno de los gobernadores de Tarragona, Atilio Severo para 323, y tres de la Bética: Egnacio Faustino (en 337), Tenacio Sphalangio (en 371) y Decimio Germaniano (a mediados del IV).

Más numeroso es, sin embargo, el número de senadores de origen hispano conocidos por desempeñar puestos de responsabilidad administrativa en otros territorios provinciales. Además de los nombres vinculados a la casa imperial como el emperador Teodosio I y su padre Teodosio el Viejo, y el emperador Magno Máximo,

un ejemplo paradigmático es el caso de Acilio Severo pues, con independencia de sus aptitudes y cualidades para las competencias que se le otorgan, encarna los beneficios sociales y políticos que ofrece la conversión al cristianismo, unas ventajas en definitiva derivadas de compartir la misma devoción religiosa que el emperador. Y así de caballero y *praeses* de Tarragona en 316 da el salto a la política imperial con el vicariato de Italia en 318, el consulado en 323 y nada menos que el cargo más reputado en el estamento senatorial, la prefectura de Roma dos años más tarde. Cabe mencionar, entre otros, el apodado «el Cadena» por los heterodoxos procedimientos que empleaba para extraer confesiones y que durante el principado de Constancio II (353-355) fue conocido sobre todo por la persecución a la que somete a sus opositores políticos y a los acusados de delitos religiosos. Basilio el Joven que en el 408 forma parte del senado de Alarico; Numio Emiliano Dexter, hijo del obispo de Barcelona, Paciano, que detentó el proconsulado de Asia, la prefectura del pretorio de Italia y fue *comes rerum privatarum* de Oriente. O Materno Cinegio del que se ha deducido su origen hispano en virtud del traslado de sus restos a Hispania, que ocupó el cargo de *comes sacrarum largitionum, quaestor sacri palatii* y prefecto del pretorio de Oriente, nombramiento en virtud del cual llevó a cabo una cristianización de la zona caracterizada sobre todo por el empleo de métodos expeditivos.

A este grupo de senadores que comparten el servicio a la administración imperial hay que añadir otros individuos de los que se desconoce si desempeñaron responsabilidades estatales pero que disponían como miembros del orden senatorial de grandes recursos económicos y mantenían estrechas relaciones sociales con grandes propietarios y senadores de otras provincias. A época de Constantino, por ejemplo, se remonta la familia senatorial de Honorio, padre de Teodosio el Viejo y por lo tanto la línea familiar de la que procede el emperador Teodosio I. Al mismo periodo se remonta la familia del poeta C. Vetio Aquilino Juvenco. Otros grandes *possesores* de *latifundia* que pertenecen a familias senatoriales son Melania la Vieja, Paciano, obispo de Barcelona, Terasia, esposa de Paulino de Nola, o Prisciliano cuya familia es calificada de *nobilis*. Gracias a un carta del obispo Severo de Menorca conocemos además el nombre de senadores judíos como Lectorio o el *defensor civitatis* Ceciliano.

Se ha mencionado páginas atrás el nombramiento de senadores de origen hispano para cargos vinculados a los niveles más elevados de la burocracia imperial. Su presencia especialmente numerosa en la segunda mitad del IV, se ha explicado tradicionalmente como consecuencia del ascenso al principado de Teodosio quien, una vez proclamado emperador en Oriente reclamó pronto la presencia de familiares y amigos de supuesto origen hispano que conformaron un grupo de presión reforzado mediante varias uniones matrimoniales por conveniencia política. Es el llamado clan hispano que se ha supuesto formado por cuarenta y ocho miembros de los cuales diecinueve mantienen un parentesco con el emperador y de los veintinueve restantes, trece guardan relación con algún otro miembro del grupo. Sus integrantes ocupan puestos de responsabilidad y confirman el peso de la diócesis *hispaniarum* en los acontecimientos más trascendentales de la política imperial.

Esta hipótesis se integra dentro de una propuesta de interpretación formulada por A. Piganiol y mantenida por A. Alföldy y en la actualidad por J. Mathews, según la cual la existencia de círculos políticos regionales queda reflejada en una alternancia en el poder del círculo panónico en torno a Valentiniano I, el círculo galo, durante el principado de Graciano y finalmente el hispano. El ascenso al poder de este último grupo que culminaría en el periodo teodosiano se ha descrito en un desarrollo político en el que se distinguen tres etapas: un periodo anterior a 379 en el que se constata un grupo nutrido de hispanos al servicio de la administración y el ejército imperial cuya influencia se dejó sentir en la corte de Graciano en Lion y que mantuvo contactos con la aristocracia gala. Reunidos en torno al *magister* Flavio Teodosio, padre del futuro emperador, su condena y ejecución en Cartago a comienzos de 376 supuso un serio revés para el grupo. Un segundo momento se corresponde con el principado teodosiano en el que se configura el clan hispano con individuos desplazados a la corte oriental (incluidas sus mujeres y otras jóvenes de la aristocracia hispánica) supuestamente promocionados por el emperador para ocupar puestos relevantes en la administración imperial o provincial. En una tercera etapa se asiste a la culminación de la carrera política de estos individuos tras la muerte de Teodosio en Milán el 17 de enero de 395.

En la actualidad la propia existencia de un clan hispano ha sido cuestionada, en primer lugar, ante la ausencia de indicios claros de su existencia pues en las altas esferas administrativas la documentación no permite sostener una presencia significativa de hispanos ni en áreas administrativas, ni en determinadas circunscripciones territoriales y en consecuencia menos aún se puede defender la existencia de estrategias de control por parte de un grupo de presión formado por individuos de origen hispano. La presencia de hispanos es, ciertamente, innegable tal como queda recogido en las fuentes literarias de la época como los discursos de Temistio. Además su número, recogido en páginas anteriores, puede ser digno de consideración pero hay que tener en cuenta la ficticia composición de este grupo, resultado, en parte, de una recopilación sobre la documentación prosopográfica de todo el siglo IV, en parte, de la dudosa adscripción hispana de muchos de los altos dignatarios estatales.

En segundo lugar, si se analiza el funcionamiento interno de los comportamientos sociopolíticos de la aristocracia bajoimperial, tampoco guarda sentido la existencia de un grupo organizado de individuos que comparten un origen común, hacen de esta circunstancia señal de unión e identidad y aúnan esfuerzos para obtener resultados políticos que les beneficie de modo exclusivo. En este sentido, no hay que olvidar que la solidaridad de clase es el principal sentimiento que une a los miembros del grupo privilegiado con independencia de su lugar de origen y que la realidad provincial es una entelequia administrativa que dudosamente podría ser invocada como una madre patria. Nada autoriza a afirmar que las familias de origen hispano promovidas al senado en Roma tuvieran la sensación de representar a Hispania. Además, como instrumento fundamental para garantizar la integración, continuidad y prosperidad de la familia era imprescindible establecer alianzas familiares y sociales más allá del marco provincial.

Por otro lado, resulta difícil definir el origen del clan, sus lazos de parentesco, relaciones de amistad y colaboración, qué áreas de la administración y en qué número se encontraban bajo su control, cuáles eran sus estrategias de acción política y qué intereses comunes las impulsaban. Las referencias prosopográficas conservadas revelan, bien que el grupo hispano no contaba con funcionarios de probada experiencia administrativa, bien que a la hora de de-

signar a los responsables de los más altos niveles administrativos, Teodosio se inclinó por la eficacia y no por vínculos familiares o afectivos hacia sus compatriotas provinciales. Y es que en el organigrama que compone la burocracia imperial no aparece ningún supuesto miembro del clan hispano. No obstante, la presencia de individuos de procedencia hispana y oriental del que forma parte Materno Cinegio resultó clave para imponer mediante sanción legislativa la unidad religiosa del Imperio en torno al credo niceno.

a. 1 Las expresiones culturales de la aristocracia terrateniente

Las transformaciones socioculturales que afectan a este grupo privilegiado así como su progresiva cristianización dejaron su huella en el *modus vivendi* de la aristocracia senatorial. Un ejemplo de ello es el florecimiento que experimenta la vida en ámbito rural en torno a villas que alcanzan en el siglo IV su periodo de máximo esplendor. Estas villas constituyen al tiempo centros de producción económica y residencia de los poderosos que desvían parte de los recursos hasta entonces destinados al embellecimiento de las ciudades para decorar sus residencias rurales. El propietario, *dominus,* reproducía en su villa las formas de vida clásica, se rodeaba de todos los posibles signos de cultura a su alrededor, estatuas, mosaicos, lujosas vajillas de mesa. Los vestigios constructivos y decorativos de estas villas de la Hispania tardoantigua constituyen una prueba de enorme valor para conocer la sociedad del periodo. En este sentido, destaca en los restos arqueológicos como una fuente especialmente interesante, la decoración musivaria en la que quedan reflejados las costumbres de los latifundistas hispanos, sus gustos cinegéticos, los estereotipos que configuraban los ideales de vida clásicos de los *domini,* en definitiva todas sus aspiraciones de autorepresentación.

– Los mosaicos

Los mosaicos abundaron como parte del programa decorativo y su riqueza permite deducir una intensa actividad artesanal que incluye producción escultórica de factura local e incluso de artistas procedentes de los renombrados talleres de Afrodisia de Caria que a fines del siglo IV y comienzos del V recorrían las provincias occidentales, atendiendo la demanda de estatuas, relieves, muebles,

etcétera, de los propietarios de las villas galas e hispanas. Es el caso del propietario del complejo arquitectónico de Valdetorres de Jarama a 25 kilómetros de Complutum que probablemente instaló junto a su residencia un recinto destinado a vender los productos de sus propiedades y que adornó su residencia con fuentes y estatuas de divinidades salutíferas. La progresiva cristianización de la sociedad hispana se percibe asimismo en la inclusión de un repertorio figurativo nuevo, de inspiración cristiana, que incluye escenas bíblicas, neotestamentarias o símbolos cristianos que forman parte del programa decorativo de villas y sarcófagos.

Con frecuencia se ha forzado la interpretación del repertorio iconográfico empleado en la musivaria bajoimperial que decora estas villas para deducir algunos rasgos del nivel cultural de sus poseedores. Las escenas mitológicas, las alusiones a las especulaciones filosóficas se han esgrimido para mostrar a los latifundistas como intelectuales dotados de una gran sensibilidad artística y admiradores de su pasado. Pero la elección de un repertorio decorativo determinado puede atender a factores tan ajenos a la sensibilidad intelectual del comitente como la moda, el afán ostentatorio de los propietarios que quizá ni siquiera exijan o estén en condiciones de solicitar una temática precisa. De modo que más que revelar el nivel cultural de sus poseedores y su posible adscripción religiosa, refleja el gusto por las formas de vida y los placeres propios de la aristocracia tardorromana a los que no se renuncia aunque la vida transcurra en el ambiente más retirado de la villa.

Un ejemplo de ello es el gusto que manifiesta la aristocracia hispana por los juegos en todas sus posibles modalidades *(ludi scaenici, ludi circenses)* a pesar de las severas críticas cristianas que condenan la asistencia a dichos espectáculos. De hecho Amiano describe a los senadores, *possessores* y aristócratas como gente inculta y nunca interesada por libros o bibliotecas, gentes que prefieran al director de escena en lugar del orador *(in locum oratoris doctor artium ludicrarum accitur)*. La popularidad de *ludi circenses*, *venationes* y carreras de caballos, también alcanza a las villas rurales donde aparecen como parte del repertorio decorativo. Temas circenses aparecen en el mosaico de Bell-Lloch (Gerona) y la afición a las carreras queda reflejada en el mosaico de Barcelona en el que se representa una escena que recoge los elementos más

típicos en este tipo de eventos: la pista en el momento final de la carrera, el *iaculator* en la meta final anunciando el nombre del caballo vencedor, los caballos con el nombre de sus respectivos propietarios y sus aurigas vestidos con túnica corta del color de la facción que representaban. La afición por las carreras dejó su huella en Hispania en otros ámbitos pues los ejemplares hispanos gozaban de una alta reputación como caballos de carreras. Se conoce el nombre de afamados criadores de caballos como Eufrasio y Salustio a los que escribe Símaco para que, como ya se ha mencionado, le proporcionen caballos hispanos como parte de los juegos previstos durante la pretura de su hijo.

En definitiva, la precaución debe ser extrema a la hora de analizar la producción artística bajoimperial y muy especialmente si se esgrime como indicio de la filiación religiosa del comitente pues los propietarios cristianos no encontraban descabellada la elección de temas paganos bien por inercia ornamental, o porque forma parte de la tradición clásica que compone el bagaje cultural romano del que se sienten depositarios. Los temas mitológicos son muy abundantes. Apolo, Diana y la Victoria aparecen en los mosaicos de Santisteban del Puerto (Jaén), Aquiles en Esciros, en Saldaña (Palencia), Pegaso en el mosaico de las Musas conservado en Arróniz (Navarra). Y puesto que la decoración musivaria fue empleada con frecuencia como pavimento en las villas es muy frecuente la elección de temas mitológicos que aluden a la fertilidad, sobre todo las cuatro estaciones que simboliza el ciclo vegetal. Los mosaicos de El Hinojal (Badajoz) o las Estaciones en Córdoba recogen esta tendencia. La fertilidad queda expresada asimismo mediante temas báquicos como los conservados en los mosaicos de la villa de Valdearados (Burgos) y el de Anio Ponio en Mérida donde se representa a Ariadna, Baco y las figuras de Pan y una Ménade, sus habituales acompañantes.

De todos modos, algunos motivos mitológicos de procedencia pagana pudieron ser utilizados además con una clara finalidad religiosa por parte de fieles cristianos que reinterpretan con un contenido nuevo las formas tradicionales. Es el caso del mito de Belerofonte sobre Pegaso dando muerte a la Quimera que simboliza el combate del alma contra las pasiones y la victoria que culmina con la ascensión mística o las escenas de los Campos Elíseos que los

cristianos adoptan para representar el paraíso. El moscóforo helenístico se tranforma en el buen pastor y la divinación abstracta de la *Pietas* romana un trasunto del alma. Una relación similar explica el uso recurrente en la iconografía cristiana de Dionisos/Baco y sus atributos vegetales como referente simbólico de Cristo y la vid.

Por otro lado, la cautela también debe estar presente al considerar el empleo de simbología cristiana como posible prueba de la penetración del cristianismo en la aristocracia terrateniente hispana. En efecto, es frecuente buscar en cada imagen un elemento simbólico relacionado o vinculado con un concepto religioso y por ello deducir la implantación del cristianismo entre los grupos privilegiados a partir del empleo de iconografía cristiana en el programa decorativo aplicado a las residencias de los grandes propietarios.

Así ocurre con uno de los elementos más frecuentes en el repertorio iconográfico cristiano, el crismón, que aparece como decoración estampillada en ladrillos, *terra sigillata* y placas utilizadas como parte de la decoración arquitectónica. A modo de ejemplo puede mencionarse la villa de Tossa de Mar (Barcelona) en la que una inscripción de su propietario *Vitalis* incluye un crismón, o el conjunto de placas que pertenece a las villas romanas de Manguarra y San José (Cártama, provincia de Málaga). El hecho de que estas placas cerámicas se hayan encontrado en villas como la de Manguarra no es casual ya que se trata de centros especializados en la producción cerámica y puesto que no se trata de un producto de primera necesidad, debía existir una demanda con suficiente poder adquisitivo como para costear no sólo estas piezas sino el edificio donde se integraría como elemento decorativo.

Como la temática de las placas es de carácter religioso estas piezas serían a su vez indicio evidente de la difusión del cristianismo en la zona y de la activa participación de los grupos dirigentes en la propagación de la nueva fe. Los grandes propietarios de la región contribuirían a extender la fe cristiana con la construcción de lugares de culto o la adquisición de objetos y emblemas con un claro componente propagandístico. La activa intervención de los grandes propietarios en la evangelización de sus dominios no es un fenómeno extraño y está constatado para todo el occidente romano. Los padres de la Iglesia insisten constantemente en la directa responsabilidad de los grandes aristócratas en la cristianización de sus cam-

pesinos y esclavos y a ellos y no a la población rural se dirige la labor adoctrinadora de obispos como Paciano de Barcelona en Hispania, Cesario de Arlés en la Galia o Máximo de Turín para Italia.

En todo caso, hay que recordar de nuevo la necesidad de examinar cada ejemplar individualmente, una vez ubicado en sus coordenadas cronológicas y geográficas para evitar extraer conclusiones automáticas de todo símbolo o escena cristiana. Muchos de estos objetos cristianos han sido encontrados en contextos híbridos sobre todo el cristograma frecuente en pavimentos musivos de las villas de la segunda mitad del siglo IV junto con escenas mitológicas. En estos casos más que un indicio relativo a la fe cristiana del propietario poseían una función apotropaica en un contexto sustancialmente pagano, con objeto de proporcionar a sus dueños y sus bienes la bendición divina con independencia de su adscripción religiosa. Se trataría de un motivo decorativo elaborado por artesanos a escala industrial ante el atractivo del cristianismo, de moda en los últimos años del Imperio romano cuando fue elevado a religión estatal. El abuso de este emblema religioso desnaturalizado queda recogido incluso en la legislación justinianea pues bajo el principado de Teodosio II y Valentiniano III en 427 se prohíbe expresamente el empleo del *signum salvatoris Christi* en los pavimentos.

– Los sarcófagos

El cristianismo también impregna el mundo funerario como muestran los primeros sarcófagos romano-cristianos que recogen la tendencia generalizada entre los grupos privilegiados de inhumar el cuerpo del difunto y disponerlo en un sarcófago adornado con relieves. Al igual que se ha indicado para el caso de las representaciones musivarias, los motivos que decoran los sarcófagos deben aparecer ante el espectador actual con un significado ambivalente ya que se trata de piezas que reflejan una continuidad estilística y tipológica entre el arte clásico y el cristiano, y en consecuencia, no constituyen indicio irrefutable de la devoción religiosa del comitente. Elementos vegetales como ramas de olivo, uvas, guirnaldas de flores son comunes en los sarcófagos cristianos y paganos. También son frecuentes las escenas que recogen la vida diaria y los temas de carácter mitológico, aceptados incluso dentro del

repertorio iconográfico cristiano que los dota de un significado distinto. Por ejemplo, el ciclo dionisiaco frecuente en los sarcófagos paganos por su gran simbolismo funerario es asumido como representación simbólica de Cristo, o la reinterpretación de los Campos Elíseos como el paraíso cristiano.

En Hispania se ha documentado un gran número de piezas. De la primera mitad del siglo IV se conservan sarcófagos paleocristianos localizados en la Tarraconense, la Bética, la Cartaginense y en menor medida en Gallaecia. La mayoría de ellos proceden de zonas costeras o interiores de acceso fluvial como las cuencas del Guadalquivir y del Ebro. Pero también se han documentado ejemplares en territorios alejados como el sarcófago paleocristiano de san Justo de la Vega (en Astorga) pieza fundamental en el estudio del primitivo cristianismo asturicense.

El principal centro de producción del que se nutren las comunidades cristianas fue inicialmente Roma, cuyos talleres atienden la demanda de las distintas provincias del Imperio. Cabe destacar por ejemplo los ejemplares de la iglesia de San Félix de Gerona, decorados con escenas del Antiguo y Nuevo Testamento como el que recoge la historia de Susana, o de la negación de san Pedro. Se trata de piezas sólo asequibles para los grupos privilegiados y su consumo refleja por lo tanto la difusión del cristianismo en los sectores dominantes de Hispania, los únicos con poder adquisitivo para importar estos objetos.

El descenso de la producción de los centros tradicionales como Roma o Milán propició el desarrollo de talleres locales como el instalado en Tarragona para satisfacer la demanda de los grupos dirigentes afincados en la capital provincial. Aquí las piezas muestran un claro influjo norteafricano bien por la presencia de artesanos de esta zona, bien por el uso de modelos norteafricanos que también influyen en la producción musivaria. Otro centro local destacado se ubica en la comarca de la Bureba burgalesa en el que también se fabrican sarcófagos de iconografía pagana. A diferencia de los de procedencia romana de mármol y decorados con escenas del Nuevo Testamento, los de origen local, ejecutados en piedra de la región, presentan una iconografía inspirada en el Antiguo Testamento: Daniel en el foso de los leones, el sacrificio de Abraham, etcétera. Algunos estudiosos han relacionado el complejo reperto-

rio iconográfico bien con influencias orientales como M. Sotomayor, bien como Palol, con un influjo africano derivado del éxodo de cristianos a la Península tras la llegada de los vándalos al norte de África. A este respecto cabe mencionar en esta zona el sarcófago de Briviesca en el que se representa una escena de la pasión de las mártires Perpetua y Felicitas, y que constituye por este motivo una pieza particularmente interesante pues refleja una tradición no hispana sino perteneciente al martirologio africano.

a. 2 Modelos de vida de la aristocracia cristiana en Hispania

El modelo de vida femenino ofrecido por el ideario cristiano asume y reinterpreta el prototipo tradicional grecorromano que muestra a una mujer obediente, honesta, sobria y sometida a las decisiones del *pater familias* o del esposo. En consecuencia, su presencia en la vida comunitaria, litúrgica o espiritual queda reducida al mínimo en consonancia con la dependencia social y cultural de la mujer con respecto al hombre. Tradicionalmente se han considerado estos rasgos como elementos distintivos del código de conducta femenino cristiano que permitían diferenciarse del entorno social pagano en el que se integran las comunidades cristianas. Pero los valores imperantes entre las mujeres paganas del momento no fueron muy diferentes a los defendidos por la moral cristiana y la castidad y la continencia por ejemplo, también aparecen como norma de conducta exhibida en las dedicaciones funerarias del mundo pagano contemporáneo. De modo que lejos de servir de elemento diferenciador, el conjunto de valores propugnado para las mujeres cristianas muestra la estrecha y pacífica relación entre ambos sistemas religiosos y la voluntad integradora del cristianismo en las estructuras sociales e ideológicas del mundo bajoimperial.

Los referentes cristianos de conducta femenina se reducen al modelo de esposa fiel, con el propósito de engendrar y educar cristianamente a sus hijos y la virginidad consagrada a Dios. Aunque la Iglesia reconoce la superioridad de la joven virgen consagrada a la reclusión desde la infancia, el modelo más frecuente y factible presenta a una mujer, madre de hijos cristianos que a menudo dirigía sus negocios y cuya riqueza le permitía participar de modo activo en el destino de la iglesia local, aunque tuvieran prohibido el acceso al magisterio y al sacerdocio. Su influencia se dejaba sentir en

sus comunidades de manera indirecta, aunque sin cuestionar en absoluto su completa subordinación al marido, referente constante de virtud. Por ejemplo, las grandes aristócratas cristianas se convierten en donantes generosas, fundadoras de iglesias y monasterios. En las actividades piadosas destaca la labor de las viudas de un estatus elevado, jóvenes ricas que se vieron obligadas a consagrar su vida al servicio de la Iglesia, dadas las dificultades para encontrar marido de su misma condición social y religiosa. La aristócrata cristiana desempeña entonces una labor evergética y piadosa, en un principio imprescindible para la propia supervivencia de la incipiente comunidad cristiana y, bajo un imperio cristiano, fundamental para la consolidación y expansión de las infraestructuras religiosas. Su liberalidad fue incluso criticada por los paganos contemporáneos como Porfirio que acusa a los aristócratas cristianos de disipar sus bienes entre los pobres e incluso se toman medidas legislativas para evitar la fuga de fortunas donadas por los nobles cristianos a la Iglesia. Discutida y severamente criticada fue la decisión de Melania y Piniano de desprenderse de todos sus bienes, liberar a todos sus esclavos que se contaban a miles y ceder toda su fortuna que incluía propiedades repartidas en distintas provincias.

Pero es la virginidad el modelo vital por excelencia para la mujer cristiana. De hecho, constituye un atributo honorable y ennoblecedor para la *gens* y se convierte en manos de la aristocracia cristiana bajoimperial en un instrumento de las estrategias familiares. La virginidad de las jóvenes era decidida por las propias familias senatoriales en ocasiones para evitar el menoscabo del patrimonio familiar o ante la dificultad para acordar un matrimonio ventajoso, por la falta de atractivo físico o la imposibilidad de proporcionar a la futura esposa una dote adecuada. No se duda tampoco en rechazar la práctica cuando la sucesión familiar o la transmisión de la herencia corría peligro o en recuperar a la virgen si los intereses familiares podían ser mejor atendidos con un matrimonio. La consagración virginal no aparece, por lo tanto, como una opción individual al menos completamente pues estaba sometida a condicionantes ajenos a la vocación personal de la candidata.

Como la promesa elevada a Dios por las vírgenes cristianas tiene un carácter irrevocable de por vida, la legislación conciliar

impone severos castigos a quien quebranta el voto, incluso con el matrimonio. En Hispania se ha conservado el caso concreto de la defección de una virgen en torno a los siglos IV y V, en la obra *de reparatione lapsi* en la que Baquiario relata el escándalo provocado por una virgen que rompe su promesa nada menos que con un diácono:

> Hemos oído el desastre de la gran derrota, a Satanás exultante por la ruina de un soldado de Cristo. El grito de alegría que ha lanzado en su victoria el ejército diabólico ha llegado hasta nuestros oídos... se han conmovido mis entrañas, de tal manera se han estremecido mis huesos que he sentido como si una gran herida atormentase todo su cuerpo.

El ultraje deriva de la situación social y moral en la que queda la joven pues al estar casada con Cristo, su delito, en realidad, es el adulterio y en consecuencia tampoco puede admitirse como solución el matrimonio con el diácono.

El correcto cumplimiento de la promesa de virginidad queda protegido con preceptos que revelan que la defección fue tan significativa como para exigir una resolución severa y recurrente de las autoridades eclesiásticas. En primer lugar, se aconseja la prevención, evitando el riesgo derivado del contacto con varones con prescripciones que impiden que la joven consagrada *(puella Dei)* tenga familiaridad alguna con hombres, que asista sola a banquetes o visite a los lectores. Se retrasa asimismo la concesión del velo que distingue a las vírgenes a la edad de 40 años tal como queda regulado en el concilio de Zaragoza. En segundo lugar, se imponen a las infractoras y los inductores severas condenas como las recogidas en el I concilio de Toledo que dispone la penitencia para la virgen que contrae matrimonio, siempre que se aparte del marido para vivir en castidad; la comunión sólo tras la muerte del marido o en su lecho de muerte tras la penitencia de por vida. Y siempre que la virgen no intente reparar su infracción mediante el matrimonio, la penitencia por diez años durante los cuales no puede participar en ningún convite de mujer cristiana so pena de excomunión incluso para quien la acoge en su mesa. Las mismas penas se imponen al corruptor. La excomunión amenaza incluso a los

obispos, presbíteros y/o diáconos que acojan en su hogar a la hija que rompa su voto.

Una corriente que gozó de cierto predicamento entre las mujeres de la aristocracia fue el ascetismo. En Roma, y con este compromiso ascético, las grandes aristócratas cristianas conformaron bajo la directa supervisión de consejeros espirituales un influyente círculo que propició el intercambio intelectual, la difusión del patrimonio literario cristiano y el patrocinio de actividades evergéticas de todo tipo. En este ambiente, no resulta insólita la atracción que despertó en las aristócratas hispanas el movimiento priscilianista como recogen Sulpicio Severo y Jerónimo que mencionan despectivamente la participación en esta herejía de catervas de *mulierculae*.

La popularidad del movimiento priscilianista obligó a la ortodoxia cristiana a tomar medidas que regularan la presencia femenina en la Iglesia para ceñirla a los márgenes fijados por la tradición. En el concilio caesaraugustano se recuerda, por ejemplo, el papel de la mujer reducida a un elemento pasivo, subordinado, privado de responsabilidades cuyo ámbito vital se reduce a la familia y sus atribuciones dentro de la comunidad no superan los límites de la lectura y la discusión y nunca incluyen el magisterio. Ante la amenazante popularidad del ascetismo practicado por las seguidoras priscilianistas, la Iglesia católica también estableció como único compromiso ascético permitido a las mujeres el descrito para las *puellae Dei* a finales del siglo IV, siempre bajo el techo familiar, integradas en la vida social de sus comunidades.

b. Los curiales

Durante siglos, la oligarquía urbana había constituido uno de los pilares fundamentales del tejido social y un instrumento fundamental del aparato administrativo romano. Integrada por pequeños y medianos propietarios agrarios habían asumido durante el Imperio las tareas de gobierno ocupando magistraturas políticas y religiosas de su municipio y convirtiéndose, de este modo, en una eficaz vía de integración de los grupos privilegiados indígenas y en el trampolín de la carrera política hacia la administración provincial. Majoriano en el 458 todavía definía a los curiales como *nervos rei publicae et viscera civitatis*. En efecto, su presencia continúa sien-

do imprescindible en el periodo bajoimperial aunque ahora las responsabilidades municipales lejos de ser un anhelado símbolo de prestigio pasan a convertirse en una pesada carga.

El declive de las curias se explica por las medidas imperiales en materia militar y fiscal que resultarán insoportables para las oligarquías municipales. En primer lugar, se hizo recaer sobre este grupo uno de los pilares de la gran reforma administrativa de Diocleciano, la recaudación de impuestos en las ciudades y el territorio a ellas adscrito, porque no se dispuso al tiempo ningún mecanismo ni órgano burocrático encargado de dicha misión. Esta responsabilidad se descargó sobre los curiales que asumen la tarea de exigir a sus conciudadanos los impuestos y llegado el caso asegurar el cobro de los atrasos garantizando la cuantía con sus propios recursos. Su situación se agrava por el creciente número de cargos oficiales y eclesiásticos que disfrutan con carácter vitalicio de la exención de cargas municipales.

Y es que la única posibilidad legal para escapar de esta pesada carga administrativa era el desempeño de otras funciones públicas que gozaban de la exención vitalicia como algunas responsabilidades civiles, entre las que se encontraba la enseñanza de retórica o gramática, militares o religiosas, cuyo acceso pronto fue restringido para evitar un debilitamiento aún mayor de la estructura curial. Y así, bajo el principado de Valentiniano y Valente el 1 de enero de 370 se promulga un edicto que castiga con la expropiación del patrimonio a todo aquel que rechazara sus responsabilidades municipales y se uniera a las comunidades monásticas para eludir sus obligaciones al amparo de la religión.

En ocasiones, incapaces de afrontar los costes sociopolíticos del mantenimiento de su *statu quo,* la profunda ruina en la que están sumidos algunos de sus integrantes les obliga al abandono de sus localidades. Esta situación queda recogida en una constitución emitida por Constantino en el 317 y dirigida al *comes Hispaniarum* al que comunica que los curiales hispanos están desertando. Para evitar la huida, el Estado convierte el cargo en hereditario y regula las condiciones de acceso. Así, tras el año 342 bajo el principado de Constancio se establece como requisito ineludible para formar parte del *ordo decurionum* la edad mínima de 18 años y una riqueza equivalente a 25 *iugera* de tierra. La curia pierde así, su antigua

homogeneidad al quedar integrada ahora por individuos con distintas actividades económicas, *possessores,* exactores o responsables de finanzas.

No obstante, aunque la situación de las elites curiales fuera especialmente difícil en estos tiempos de adaptación a las nuevas condiciones socioeconómicas y políticas, las fuentes literarias recogen asimismo una imagen de los curiales extremadamente impopular y alejada de todo victimismo. La curia fue sentida por la población como una asamblea de recaudadores de impuestos, que en ocasiones usaban insignias o signos de manera inadecuada y oprimían a la población ciudadana.

El debilitamiento del grupo decurional ha sido analizado a través de dos vías de aproximación distintas: Rostovtzett propuso una teoría en la que se apunta el inicio de la crisis en la Bética bajo el principado de Marco Aurelio. Es entonces cuando se asiste a la llegada de los mauros del Rif y a la competencia del aceite africano que reemplaza al bético como queda reflejado en los depósitos del Monte Testaccio en Roma. En el siglo III las huellas de la recesión dejan su reflejo en otros sectores de la economía hispana golpeada duramente sobre todo por las medidas de Septimio Severo. Las minas de oro por ejemplo, dejan de explotarse. La consecuencia fue el declive de la vida municipal que explica el abandono progresivo de espacios públicos como el de Belo o Munigua, la desaparición de expresiones religiosas locales, o el debilitamiento del culto imperial atestiguado en el registro epigráfico.

Una segunda tendencia surge como reacción a esta visión catastrofista demasiado dependiente de las fuentes de origen senatorial, dispuestas a acentuar el peligro que corría el destino del Imperio en manos de soldados o bárbaros. Como instrumento de análisis se emplean los modelos africanos o italianos en los que se percibe la continuidad de las estructuras civiles y municipales, una transformación de la elite en absoluto dramática o radical que hizo desaparecer a algunos de sus miembros pero al mismo tiempo fortaleció a ciertas familias que lograron mantenerse en la cúspide. Curchin ha aplicado este modelo en la Península y ha procedido a un nuevo examen del supuesto declive de las ciudades hispanas desde época severiana. Para este autor, no se puede defender una crisis generalizada de la vida municipal, pues los curiales conti-

nuaron con sus obligaciones, asumiendo sus responsabilidades al servicio de las comunidades locales. Lo que sí se percibe es el abandono de la habitual práctica de levantar monumentos en las ciudades en honor de sus magistrados.

Los humiliores

Bajo esta denominación quedaban incluidos todos aquellos individuos que no poseían un estatuto legal privilegiado. La plebe urbana, artesanos, comerciantes, trabajadores asalariados, colonos, etcétera, formaban un grupo heterogéneo tanto desde el punto de vista jurídico como socioeconómico. Su lamentable situación económica queda reflejada en los textos con el término con el que también se les designa, los *tenuiores*. Las fuentes también recuerdan que para escapar de la presión económica en la que se encuentran muchos se vieron abocados a la huida de los núcleos urbanos como señala, por ejemplo, Salviano. Se difunde así como nuevo tipo de hábitat, la cueva, cuya excavación se hace frecuente en el Ebro junto a las tierras de cultivo y frente a ciudades como Calagurris, Vareia, Tritium. Y paralelamente se observa en esa zona un retroceso de la arquitectura y de los oficios relacionados como albañilería, cantería, fabricación de cal y cerámica, carpintería, herrería etcétera, que reflejan, en suma, cómo la actividad económica de estos grupos se retrae a actividades de estricta supervivencia.

Su condición de ciudadanos romanos quedó además progresivamente vacía de valor en una Hispania en la que coexistían tres poderes simultáneos: el bárbaro cada vez más presente en detrimento del segundo, el romano, cuya capacidad de acción fue asumida por el tercero, el eclesiástico que defiende los intereses de la población hispanorromana.

Las fuentes recogen dentro de este grupo a la plebe urbana y la rústica. Formaban parte de la primera grupos sociales dedicados a sectores económicos distintos. Son artesanos, comerciantes, funcionarios de rango inferior cuyo número se vio acrecentado tras las reformas administrativas de época de Diocleciano. Hay que añadir las profesiones liberales: médicos, escultores, arquitectos, los dedicados al mundo del espectáculo que gozaban de gran popularidad

como los aurigas o cómicos y los vinculados con la enseñanza tanto elemental *(magistri ludi),* media *(grammatici)* como de un nivel superior *(rhetores* y *oratores)* quienes según el edicto dioclecianeo sobre los precios recibían todos un salario mensual por alumno, diferente en función de la etapa educativa.

En el sector artesanal era obligada la integración en *collegia,* asociaciones profesionales a través de las cuales el Estado exigía la prestación de *munera* al servicio de las ciudades y del Imperio y controlaba el pago de la *collatio lustralis,* tasa pagadera en oro cada cinco años que suponía un esfuerzo sobrehumano sobre todo ante las dificultades para reunir el beneficio en metálico preciso para hacer el cambio, habida cuenta de la inflación galopante presente en todo el periodo.

No todos los especialistas gozaban de la misma consideración pues la materia prima que trabajaban, las distintas técnicas precisas en la manufactura, la preparación técnica y artística exigida eran muy distintas en cada una de las especialidades artesanales y en consecuencia ni el prestigio ni el beneficio obtenido era similar. Orfebres y joyeros gozaban así de mayor consideración que los alfareros. Gran parte de la producción de este sector económico se destinaba a satisfacer la demanda estatal y al igual que sucedía con la mencionada corporación de *navicularii,* para garantizar la producción artesanal el Estado convirtió en hereditario el oficio de artesano, prohibió el alistamiento, la ordenación religiosa o el cambio de actividad económica para dedicarse a las tareas agrícolas.

Por lo que respecta a la actividad comercial estaba en manos de los *negotiatores* que solían también reunirse en corporaciones especializadas en la venta de productos específicos como pan, carne, vestidos, y desarrollaban su actividad en pequeños comercios ubicados en el foro, aunque algunos ejercían esta actividad ofreciendo sus productos de ciudad en ciudad. Al igual que los artesanos también estaban sujetos al pago de la *collatio lustralis* salvo el personal eclesiástico que quedaba exento de esta obligación fiscal.

a. La plebe rustica

Quedaban integrados bajo esta denominación general, aquellos individuos dedicados a labores agrícolas con diferente situación

legal: pequeños propietarios, colonos, trabajadores asalariados, arrendatarios. La difícil situación socioeconómica del periodo afectó muy especialmente al pequeño campesinado ahogado como la plebe urbana por las obligaciones impositivas necesarias para mantener el aparato administrativo y militar, padeció además de manera directa el proceso de concentración de la propiedad en manos de los grandes propietarios, a expensas de la tierras comunales. El arrendamiento de éstas por gentes ajenas al municipio alcanzó dimensiones tan alarmantes que las disposiciones legales del 365 y 384 prohibieron esta práctica a personas que no fuesen del lugar o que no fuesen curiales. En un intento de reactivar el debilitado tejido rústico, Juliano decretó reducciones fiscales dirigidas al pequeño propietario, la disminución de privilegios fiscales de los *potentiores* o la devolución de las tierras acaparadas por el poder estatal.

La necesidad de obtener medios de subsistencia obligó al campesinado a ensayar soluciones extremas que suponen siempre para el campesino la pérdida de su *statu quo* anterior, bien en lo que respecta a su situación jurídica, su posición económica o su situación social. Una de estas opciones es el trabajo por cuenta ajena documentado con cierta frecuencia en distintas modalidades. Y así las tierras de grandes propietarios se daban en arriendo para su explotación. En las imperiales se distinguen tres posibles tipos de arriendo: *iure perpetuo* que permite al campesino la explotación a perpetuidad de la tierra a cambio del pago de un canon; *iure privato salvo canone* que permitía al arredantario pagar a la firma del acuerdo una parte y abonar la restante mediante una renta anual perpetua, y por último el denominado *iure emphyteutico* por el que se obliga a roturar, poner en cultivo y plantar árboles en las tierras concedidas a cambio de un canon pagadero en el momento de la cosecha. Otra opción recoge la renuncia del pequeño propietario a sus tierras y las cargas fiscales inherentes que es incapaz de afrontar, y las entrega a un latifundista a cambio de proporcionar al dueño como contrapartida una renta o la realización de determinados trabajos.

El Código Teodosiano recoge la posibilidad de que la relación entre propietario y arrendatario no se efectúe de manera directa sino a través de un intermediario, bien un dependiente propio *(procurator, vilicus)* o un *conductor,* solución desplegada en el caso en

el que las propiedades se encontraran en zonas alejadas. Así, se ha supuesto que las grandes fincas que la aristocracia senatorial romana poseía en Hispania pudieron ser administradas con este procedimiento y que sus propietarios recibían la correspondiente renta en metálico. Puesto que los beneficios obtenidos dependían de una correcta gestión por parte de estos conductores, indispensables para los propietarios de grandes haciendas dispersas por distintos territorios provinciales, se atendía de manera especial la elección de personal cualificado así como al control de su labor cotidiana, como atestigua la comunicación epistolar que mantiene Símaco para saber del estado de sus propiedades más alejadas. Se ha contemplado la posibilidad de que entre las responsabilidades del *conductor* estuviera el establecimiento del monto que debían entregar los campesinos en función de la producción, hacer llegar al propietario en metálico los beneficios estipulados, y, así como negociaba con la cantidad de excedente que le correspondía, asumir al mismo tiempo las pérdidas en años de mala cosecha. Puesto que era él el individuo que trataba directamente con los campesinos, sobre él y no sobre el propietario recaía el malestar generado por la opresión a la que eran sometidos. Así queda recogido en las fuentes tardoantiguas que describen a estos administradores con términos del todo negativos.

b. El colonato

Constituye la situación de explotación de trabajo agrícola más frecuente en época bajoimperial, una opción *in extremis* a la difícil situación económica que el campesino admite aun en detrimento de sus derechos civiles hasta el punto de que muchos campesinos decidían, llegado el momento, no poner fin a su contrato de arriendo, cuyo periodo de validez quedaba estipulado en treinta años para los hombres y veinte para las mujeres y pasar a la condición de colonos.

Si esta institución fue aceptada por los menos favorecidos como medio para garantizar su subsistencia, recibió una acogida aún mejor entre los grandes propietarios por las ventajas que reportaba, puesto que les permitía contar con una fuerza de trabajo permanente y de menor coste que la esclavitud y podía obtener beneficios suficientes para cumplir con sus obligaciones fiscales y

mantener su nivel de vida. Igualmente estaba garantizada la conformidad imperial puesto que al estar fijada la mano de obra a la tierra, el Estado ve así asegurados de manera estable sus recursos fiscales. Para fijar este óptimo *statu quo,* el Estado obliga a inscribir al colono en los censos destinados a tasar el impuesto del predio, ya fueran tierras de labor, viñas o bosques. En un primer momento, los dueños podían traspasar colonos de uno a otro predio siempre que estuvieran dentro de la misma jurisdicción fiscal. Pero como cada propiedad exige un determinado volumen de mano de obra para obtener el beneficio del que se retraen los pagos fiscales, era necesario asegurar la presencia de esa fuerza de trabajo en la proporción adecuada. Por este motivo, bajo el principado de Marco Aurelio y Cómodo, una ley impide que los llamados *inquilini* se dejen en herencia separados de la tierra a la que estaban adscritos. La adscripción a la tierra aparece asimismo atestiguada como requisito indispensable en el periodo de Constantino en una disposición legal emitida en el 334 de modo que la vinculación a la tierra por condición y nacimiento constituye uno de los rasgos esenciales de la institución.

La designación de colono recoge situaciones socioeconómicas y jurídicas diversas que quedan reflejadas en las fuentes a través de los distintos términos empleados para definir las diferentes categorías de colonos. Su rasgo común es la vinculación de un individuo a la tierra a través de un arriendo de carácter hereditario. Y esta vinculación a la tierra comportaba la restricción de derechos que poseía en tanto individuo libre que era. Mantenía su derecho a poseer tierras, a disponer de los beneficios de las cosechas, una vez desviado el canon pagadero al propietario por el arriendo de propiedad. Y aunque no se llevara a la práctica, podía reclamar jurídicamente ante cualquier abuso cometido por el propietario (la exigencia por parte del dueño de prestaciones no especificadas por la ley o en una cuantía mayor a la estipulada por el contrato). No obstante, le estaban vedadas las actividades comerciales puesto que no podía abandonar las tierras que trabajaba y por la misma razón su derecho al matrimonio se veía circunscrito a los límites del predio. Aun con derechos cívicos su situación discurría entre la esclavitud y la libertad, y podía ser sometido a penas similares a las impuestas a los esclavos, podían ser encadenados para evitar las fugas y

recibir castigos corporales según recoge una disposición de época de Constantino.

En la actualidad resulta difícil distinguir las situaciones socioeconómicas que se esconden bajo esas denominaciones pues en ocasiones únicamente se ha conservado el término. De todos modos parece que las diferencias se establecen en virtud del origen y del procedimiento por el que el individuo se vincula a la tierra. Así pues, bajo la institución del colonato pueden incluirse los *adscripticii, censiti, coloni, inquilini, originarii, tributarii,* etcétera. En la actualidad se ha podido reconstruir el contenido de algunas de estas categorías. Por ejemplo, el *adscripticius* recogía el mayor grado de dependencia pues el individuo quedaba registrado en el censo inscrito con el predio y el dueño. No podía tener tierras ni cultivar al mismo tiempo las de otro propietario. Los *originarii* quedaban vinculados a la tierra por nacimiento, y con el término *inquilini* se recoge la situación de artesanos y jornaleros instalados en las grandes propiedades.

c. El patronazgo

Según Salviano de Marsella, ante las extremas condiciones de vida de la mayor parte de la población sólo cabía como respuesta la huida hacia los bárbaros en busca de refugio o el patrocinio de los poderosos.

En efecto, el patronazgo, una institución ya existente en el derecho clásico romano, se dota ahora de nuevos contenidos. El ambiente de inestabilidad política y las duras condiciones económicas derivadas de la reforma fiscal dioclecianea, explican su desarrollo como un nuevo instrumento que articula las relaciones sociales de este periodo y acentúa la relación de dependencia con respecto a los grupos privilegiados.

El vínculo se establece entre patrono y patrocinado bajo la forma de un compromiso verbal o de documento privado y posee un carácter económico. Recoge una casuística variada que se plasma en la entrega de tierras por parte del propietario al dependiente y en compensación recibe unas rentas anuales cobradas en especie y en prestaciones personales. Es posible asimismo que los protegidos tuvieran tierras que entregaban al patrono y, a cambio de una pequeña renta, se quedaran con el usufructo. O bien el agricultor li-

bre que hasta entonces ofrecía su fuerza de trabajo al mejor postor, pasaba a trabajar sólo para su patrón al que quedaba vinculado. El patrono en todos los casos tiene a su vez la obligación de velar por la defensa y protección de los individuos a su cuidado.

Como ya se ha mencionado páginas atrás, desde las instancias imperiales pronto se percibió el peligro que suponía para la propia supervivencia del Estado la relación entre patronos-clientes que discurría de manera autónoma con respecto a la estructura estatal, Impuestos que escapan al Estado, una defensa jurídica muy parcial, protección militar mediante ejércitos particulares amenazaban la integridad del Imperio, por lo que se intentó prohibir todo tipo de patrocinio tanto de personas individuales como de aldeas. Fue un intento vano, pues el Estado no disponía de autoridad suficiente para hacer efectivas las prohibiciones. Para frenar el peligro que supone la institución del patronato se propuso entonces, en 368, bajo el principado de Valentiniano I, la figura del *defensor plebis*, un patrono reconocido por el Estado y situado por encima de los demás patronos. Sus funciones consistían principalmente en defender a los clientes de los abusos de los patronos que hacían un uso arbitrario del poder, evitar que los impuestos no recayeran en los sectores sociales más desvalidos. Pero esta institución se desvirtuó pronto pues la intervención del *defensor plebis* se compraba igual que la del resto de los patronos.

Como las circunstancias del patrono y del dependiente son variadas, el patronato se desarrolla en múltiples modalidades acordes con las nuevas necesidades de los distintos grupos sociales. Dentro del patrocinio rural destaca el patrocinio *vicorum* gestado en Oriente y ejercido más tarde en todo el Imperio. En Hispania las noticias sobre patronatos rurales se han conservado a partir del reinado de Teodorico y comienzan a ser más abundantes a comienzos del siglo VI, pero su existencia está atestiguada ya en las disposiciones conciliares promulgadas en Toledo en el año 400 en las que se designa explícitamente a los que detentan el papel de protectores como señores y patronos y se prohíbe ordenar como clérigo a todo dependiente si no rompía antes su relación de dependencia.

A través de este vínculo, los *vicarii* aldeanos elegían como patronos a *curatores civitatis,* propietarios de tierras que desempeñaban funciones de gobierno en las ciudades y disfrutaban en su calidad de

funcionarios de mayor o menor prestigio derivado del desempeño de cargos públicos. La relación de dependencia que vinculaba a la comunidad de clientes y el patrono se basaba tanto en los principios que regulaban la *hospitalitas* como en los que definían el patronato público. El patrono se comprometía, por lo tanto, a la construcción o restauración de edificios de uso público, prestaciones de carácter extraordinario en forma de donaciones, herencias, etcétera, a la protección en el ámbito fiscal y jurídico necesaria ésta para atemperar los rigores de la ley o impedir su brutal aplicación; a la representación ante el poder político de los intereses de la *civitas*. El beneficio que obtenían estos funcionarios de su labor de patronazgo era enorme pues al tiempo que garantizaban la explotación de sus propiedades, disponían de una sólida red clientelar, con lo que veía incrementadas su influencia política y su autoridad.

El patronazgo ofrecido por los sectores militares remonta sus orígenes al siglo III cuando en tiempos de Cómodo y Septimio Severo las peticiones de los campesinos eran presentadas al emperador por los soldados. A partir de Diocleciano se difunde esta relación de dependencia debido a la atmósfera de inseguridad generada por las invasiones y la presencia constante de los militares que aseguraban con su intervención la correcta y puntual recaudación fiscal.

También la Iglesia participa de esta nueva realidad social en calidad de institución si bien unas veces son los concilios los que actúan como patronos y en otras ocasiones los obispos. A diferencia del ámbito civil, la vinculación con el patrono eclesiástico es vitalicia, los servicios son prestados al obispo, como representante de la diócesis con la que en realidad se ha establecido el vínculo de dependencia y el patronazgo se ejerce fundamentalmente en el ámbito urbano de modo muy similar al desplegado por los patronos laicos.

La existencia de un patrocinio eclesiástico guarda relación con el protagonismo de los obispos en la vida cívica, acentuado muy especialmente a partir de la primera mitad del siglo V cuando, ante el debilitamiento del aparato administrativo del Imperio, la autoridad episcopal representa y defiende los intereses de sus conciudadanos. Así sucede en Gallaecia tras el asentamiento de los suevos a partir de 410. Entonces, Hidacio, obispo de Aquae Flaviae (Chaves), asume la representación ciudadana, solicita el auxilio de las tropas romanas e interviene en las negociaciones con los suevos con el fin

de acordar la paz. La figura episcopal no restringe por lo tanto sus competencias a la labor pastoral aunque ésta sea su principal tarea, que supone ofrecer hospitalidad a peregrinos, ancianos y necesitados y procurar asistencia social a los más necesitados.

d. Los esclavos

El aprovisionamiento de esclavos se realizaba fundamentalmente mediante la reproducción natural. A estos esclavos que reciben el nombre de *vernaculi* hay que añadir los procedentes del comercio, enfrentamientos armados y la venta del propio individuo ante una situación económica desesperada.

En este periodo el desarrollo de nuevas formas de relación social que comportaban procedimientos alternativos de explotación del trabajo ajeno supuso un descenso de la mano de obra esclava. En efecto, la esclavitud comportaba gastos de compra, adiestramiento, mantenimiento, que hacían que el margen de ganancia fuera inferior a aquel obtenido mediante el empleo de las nuevas relaciones de dependencia. Incluso los prisioneros de guerra, en lugar de ser reducidos a esclavos como antaño, quedarán adscritos a la tierra en calidad de colonos. Pero también sobre la mano de obra esclava se observa la influencia de las nuevas relaciones sociales pues con frecuencia se les conceden parcelas, *sortes,* para su cultivo directo. Los esclavos siguen, no obstante, trabajando la parte del latifundio que el dueño se reserva para su explotación directa dedicados a tareas sobre todo agrícolas y de elaboración de utillaje. Este conjunto de esclavos que trabajan en un latifundio son designados en las fuentes como *mancipia.* Por lo que respecta a los libertos, esclavos manumitidos, obtenían su carta de libertad a través del testamento de su amo o mediante un escrito entregado al interesado en presencia de testigos pero seguían trabajando como *liberti in obsequio* al servicio de su anterior dueño mientras éste viviera.

Se desconoce el número de esclavos que hubo en Hispania. Esclavos fugitivos y litigios sobre esclavos que se habían refugiado en propiedades de otros dueños eran frecuentes en Hispania como se deduce del edicto que Constantino dirige al *comes Hispaniarum,* Tiberiano, en el año 332, en el que se recoge la existencia de esclavos fugitivos que vivían del saqueo. Se ha supuesto que incluso formarían parte de los grupos bagáudicos. Se sabe también que en

las invasiones bárbaras del v los ejércitos privados de nobles como Dídimo, Veriniano, Lagodio y Teodosiolo, lograron mantener cerrados los pasos de los Pirineos occidentales con tropas mencionadas por las fuentes como *servuli* y *servi quasi coloni* esclavos empleados como colonos.

La Iglesia plenamente integrada en las estructuras socioeconómicas del Bajo Imperio, aceptó la esclavitud y participó plenamente en esta realidad económico-social e incluso limitó las manumisiones a casos contados para que su patrimonio permaneciera incólume. La influencia de la Iglesia no obstante mejoró la condición de los esclavos especialmente de aquellos fieles cristianos. La legislación bajoimperial recoge medidas a este respecto como la promulgada bajo el principado de Constantino en 339 que prohíbe a los judíos tener esclavos cristianos o las disposiciones tomadas en época de Valentiniano y Teodosio en las que se castiga con la muerte a los que quisieran convertir a otras creencias a los esclavos cristianos.

III. ASPECTOS RELIGIOSOS

Clelia Martínez Maza

El relevo religioso

En la Hispania bajoimperial, la difusión del cristianismo fue lenta y coexiste con la persistencia de prácticas rituales y creencias paganas que aunque vinculadas al sistema religioso romano tradicional guardan sobre todo relación con el ámbito indígena. En efecto, la proporción de manifestaciones paganas de naturaleza indígena supera con creces a aquellas vinculadas al culto grecorromano tradicional que no obstante siguen persistiendo sobre todo en el ámbito ciudadano. Los propios devotos cristianos mantienen la celebración de rituales tradicionales con objeto de conjurar circunstancias adversas como catástrofes naturales, invasiones bárbaras, o la inestabilidad de fronteras o garantizar la precaria paz y el bienestar del Imperio.

Entre los escasos testimonios de la persistencia pagana en el periodo bajoimperial se encuentran los vinculados a las manifestaciones cultuales mistéricas que durante este periodo se erigen en uno de los símbolos religiosos más sólidos del sistema religioso pagano. En el caso de la Península, al tratarse de expresiones cultuales importadas su presencia queda prácticamente circunscrita a los territorios plenamente romanizados, y a los grupos con afán de promoción social y voluntad de integración en las estructuras sociales y políticas romanas. En consecuencia, se trata de prácticas

que se desarrollan en el ámbito urbano y en aquellas zonas de romanización más intensa. La desaparición de la presencia institucional romana supondrá también el fin de unas expresiones cultuales cuya vida será inferior a la de las divinidades indígenas.

Uno de estos testimonios es la celebración de las adonías en las que se integra la pasión de las mártires y santas Justa y Rufina. Durante su celebración, los adeptos de este culto celebran una procesión con la imagen de Salambó, recogían donativos y tras la procesión solían plantar macetas llamadas «jardines de Adonis». La negativa de Justa y Rufina, vendedoras de vasijas de barro, a entregar un donativo provoca la cólera de un devoto sirio que destroza toda su mercancía. Las santas respondieron al ataque empujando al ídolo, que cae por tierra hecho pedazos. Acusadas de idolatría y sacrilegio, fueron reos de crimen y condenadas a muerte. Aunque no se conservan testimonios directos de lo acontecido, pues las actas martiriales fueron redactadas en torno a los siglos VI y VII, no hay motivos para admitir al menos la persistencia de estas celebraciones, pues se han conservado otros vestigios de la persistencia de prácticas mistéricas como los restos de posible carácter metróaco conservados en Carmona, en la llamada tumba del elefante.

Entre los escasos testimonios arqueológicos que tradicionalmente se ha esgrimido para ilustrar la responsabilidad cristiana en la desaparición del paganismo y más concretamente en el final de los misterios se encuentra el iseo de Belo (Bolonia), uno de los escasos recintos mistéricos conservados en la Península. Para ello se ha empleado de manera muy laxa el material ofrecido por la fase final del recinto datado en un periodo muy amplio que abarcaría el siglo IV. La presencia contemporánea del cristianismo en la Península ha sido utilizada para atribuir a los cristianos el final del santuario, pero no se puede aceptar una imputación de estas características para la situación que recogen los vestigios conservados: una estancia vacía de todo mobiliario cultual cuyo abandono, sin embargo, ha sido utilizado como prueba de la intervención consciente contra un espacio testigo de ritos iniciáticos.

Imprescindible vía de acceso a la religión indígena en la Hispania bajoimperial es la documentación epigráfica de difícil manejo dado su carácter fragmentario y su datación, con frecuencia excesivamente laxa. En el norte de la Península han aparecido al-

gunas inscripciones datadas en los siglos III-IV dedicadas a divinidades indígenas: en Comunión, Álava, en territorio de los autrigones, apareció, en 1970, un ara dedicada a la diosa Liucma. El nombre, de procedencia indoeuropea, podría traducirse como la blanca o la luminosa en alusión a una diosa lunar asimilable a la Diana romana. Y es que en el territorio vasco son frecuentes los indicios que permiten constatar la vigencia de los cultos indígenas en este período. Como las dos aras de La Guardia datadas en el siglo IV y dedicadas a los lares *quadrivii,* y a las *matres useae* que guardaban la fecundidad de los campos. Cerca de Torrelavega, en el pico de Dobra, se encontró un ara dedicada al dios Erudino, que se ha vinculado a *Mars Rudianus.* Dado que la inscripción recoge una divinidad indígena a la que se dedica el ara en una fecha muy tardía, el 24 de julio de 399, se ha esgrimido como prueba de la escasa romanización de los cántabros y de los pueblos del norte de España, y, en consecuencia, la nula cristianización de la zona en una fecha tan tardía. Como veremos a continuación, la vitalidad de los cultos indígenas en territorio peninsular lejos de ilustrar la mayor o menor intensidad de la presencia romana sólo revela usos religiosos distintos pero igualmente válidos como vehículos de integración en el sistema ideológico romano. En este caso concreto, tanto el lenguaje como la fórmula de datación consular y la propia onomástica del individuo muestran signos evidentes de romanización.

Las fuentes literarias confirman la persistencia de estas manifestaciones de religiosidad indígena: Macrobio, en los *Saturnalia* (1.19.5), recoge el culto a la imagen de Marte adornada con rayos a la que los *accitani,* que habitaban el norte de la Bética, dan el nombre de Neton. La epigrafía confirma la existencia de este culto pues se han conservado dedicaciones dirigidas a este dios (CIL II, 365 y 5278) en Mérida. La vitalidad del paganismo queda confirmada en la Tarraconense a través de una carta enviada por el papa Siricio a Himerio de Tarragona en 385 en la que lamenta la existencia de tantas personas sin bautizar y al tiempo le informa sobre la prohibición de recibir el cuerpo y la sangre de Cristo a los que habían caído en la apostasía y habían vuelto al culto a los ídolos. Sólo si se arrepentían de sus pecados y hacían penitencia durante su vida, podían ser de nuevo acogidos por la iglesia a la hora de su muerte.

El análisis de la homilética y otras obras episcopales resulta igualmente interesante pues, como obras dirigidas a los feligreses, debían atender tanto a las inquietudes de la comunidad devota como a los asuntos que en materia de doctrina, usos y costumbres los obispos consideraban como prioritarios. Paciano, obispo de Barcelona a finales del IV, menciona en su *Paraenesis* la existencia de devotos cristianos que practicaban el paganismo. San Jerónimo recuerda que este obispo dedica un tratado de breve extensión a una práctica pagana descrita como hacer el ciervo *(cervulus facere)*. No se tiene otra noticia de este rito pero por analogía con rituales similares constatados en las regionas galas más próximas, cabe suponer un rito en el que la gente se vistiera con las pieles de un ciervo, honrando así al animal que sus ancestros habían adorado. Otras noticias recogen las numerosas conversiones que a principios del siglo V hizo una mujer llamada Gerasia en el Pirineo (Eutrop. *de simil.* PL suppl I 55); el poeta Ausonio en una carta también recordaba la ignorancia e idolatría de las gentes del noroeste (*epist.* 31, 203-215) que movieron al obispo Silvano de Calagurris en el 465 a llevar una campaña de conversión entre sus habitantes. A comienzos del siglo V, Liciniano de Cartagena (*epist. ad vicentium* III, 2) recoge la celebración de festividades paganas en las que se danza y entonan cánticos malignos y el monje Eutropio se lamenta, en su tratado *De Similitudine carnis pecati,* de la pasión de los *rustici* por los ídolos. En la segunda mitad del siglo VI, los sermones de san Martín de Dumio recogen para las tierras de Bracara Augusta un conjunto de supersticiones relacionadas con el fuego, las fuentes, los montes, las selvas, piedras, etcétera. También en algunos tratados de contenido priscilianista se recogen algunos indicios de la persistencia del paganismo cuando se anatematiza el culto a Júpiter, Marte, Mercurio y otras deidades paganas y se condenan las prácticas en las que se rinde culto como dioses al sol y la luna y se les consagran las cosechas en la esperanza de que pudieran repeler cualquier maldición.

El concilio de Elvira y el paganismo

El concilio de Elvira se revela como una fuente fundamental para reconstruir las manifestaciones paganas de este periodo a par-

tir de las condenas enunciadas por la reunión de obispos que constituye la máxima autoridad eclesiástica en la Península. Aunque sus recomendaciones se dirigen a los fieles cristianos, la frecuencia de cánones que recogen advertencias contra celebraciones paganas, muestra la vitalidad de estas prácticas, incluso entre la población cristiana que reproduce prácticas rituales ajenas a su propio sistema religioso pero que cree igualmente efectivas para asegurar la prosperidad de aquellas actividades que le permiten asegurar su subsistencia. Los cánones conciliares transmiten además la aparente contradicción entre la necesidad de modelar el comportamiento cristiano ortodoxo, de definir la propia originalidad y eficacia mediante rituales específicos e incompatibles con el paganismo, y el deseo de coexistir pacíficamente con los paganos. Por este motivo, al tiempo que se enuncian las pautas ideales de conducta cristiana y se imponen severos castigos a todo aquel devoto que mostrara un comportamiento alejado de la ortodoxia, se desanima a practicar cualquier acto de violencia antipagana. Pero esta paradoja guarda coherencia con el ambiente religioso en el que se desarrollan estas incipientes comunidades cristianas, un ambiente presidido por la religión oficial identificada con el sistema religioso transmitido por la tradición pagana. La reunión conciliar no puede esperar por lo tanto una respuesta administrativa favorable a sus recomendaciones por lo que este tipo de constituciones conciliares podrían considerarse más como una especie de declaración de principios que constituir un programa de futuras acciones. La vigencia de las disposiciones episcopales queda limitada en consecuencia al ámbito de la comunidad cristiana que todavía en estos momentos no coincide con la comunidad cívica. De manera que las resoluciones de Elvira, así como los mensajes lanzados desde la literatura apologética suponen una presión constante pero indirecta a la autoridad civil y constituyen un eficaz instrumento psicológico destinado a crear un ambiente en el que la celebración de prácticas paganas fuera moralmente perversa.

Por lo tanto, un gran número de normas conciliares se caracterizan más que por su procedencia doctrinal cristiana por definir el ideario cristiano por oposición a las prácticas paganas. Esta preocupación revela las contradicciones personales y espirituales en las que se debaten muchas de las primeras comunidades cristianas que

mantienen creencias y costumbres paganas y que, por lo tanto, la diferencia entre individuos de uno y otro credo no debió de ser tan pronunciada como se piensa. Reflejo de esta coexistencia de creencias y comportamientos es la carta sinodal a Marcial, al que se acusa de haber tomado parte como miembro de un colegio en banquetes gentiles y haber enterrado a sus hijos a la manera pagana y entre sus sepulcros.

Uno de los comportamientos más severamente criticado es la participación de los cristianos en rituales tradicionales paganos como los sacrificios, castigada con una pena similar a la impuesta a los apóstatas, diez años de excomunión (cánones 4 y 55). El concilio manifiesta asimismo su rechazo a la idolatría hasta el punto que se prohíben las imágenes en las iglesias pues podían inducir a confusión y recibir culto a la manera pagana (can. 36), peligro también denunciado a principios del siglo V en las invectivas del presbítero Vigilancio contra ciertos excesos en el culto a las reliquias. Se condena asimismo como superstición la veneración de santos y mártires o incluso de la sagrada forma, convertida en mero objeto milagroso como denuncia el concilio de Zaragoza.

Dado que la normativa recogida en el concilio fue elaborada en un momento en el que el cristianismo no tiene carácter oficial y por un órgano, la asamblea de obispos, con competencias exclusivamente religiosas, su ámbito de aplicación queda limitado a la comunidad devota. De las condenas recogidas en el concilio de Elvira se deduce que los obispos deben atender más que a la conversión de nuevos devotos a suprimir entre los propios fieles prácticas y actitudes propias de los seguidores del paganismo. Cierto es que esta persistencia de prácticas paganas no guarda coherencia con el carácter monoteísta del nuevo credo, pero la difusión del cristianismo no supuso la desaparición de los dioses de la religión tradicional que no podían ser anulados de modo tan radical. Continuaron siendo objeto de culto en su calidad de protectores de las actividades cotidianas, ahora bien, convertidos en seres subordinados y de naturaleza inferior al auténtico dios cristiano y es esta devoción la que se pretende suprimir con la regulación conciliar. El canon 41 prohíbe por su condición impura e idólatra las estatuas en las casas y sólo se permite su ubicación en las zonas reservadas a los esclavos, cuya devoción aconseja el concilio respetar para evi-

tar conflictos, al tiempo que se prohíbe igualmente a los dueños cualquier relación con ellas. También se establece una condena de cinco años de excomunión para todo aquel propietario cristiano que permite a sus campesinos descontar de la renta el dinero necesario para mantener el culto pagano. En general se impone la pena más rigurosa, la exclusión de la Iglesia de por vida, a todo aquel que contribuía económicamente al mantenimiento del culto pagano o aprobaba las prácticas paganas.

Se ha defendido que estas medidas dirigidas a los grandes propietarios pretenden convertirlos en cómplices de la difusión del cristianismo en el medio rural. Según otros autores, su objetivo era bien distinto pues trataban de preservar el cristianismo de cualquier contaminación con la idolatría derivada de la colaboración activa o pasiva. Si el propietario permitía el desvío de parte de la renta hacia el culto pagano contribuía con su propio bolsillo al mantenimiento del paganismo y debía ser por lo tanto severamente castigado.

El concilio prohíbe asimismo la entrada a los templos (can. 1) y otros lugares de culto a todos aquellos que hayan recibido el bautismo. El canon 59 recoge una condena similar contra la adoración, ofrendas y sacrificios que algunos cristianos realizaban a la tríada capitolina en el capitolio ubicado en el centro ciudadano de colonias y municipios. Se castiga la hechicería, la magia, la adivinación, los maleficios (can. 6).

Dos de los cánones de Elvira, se relacionan con la conducta de los cristianos en los cementerios: se prohíbe el uso de candelas durante el día para evitar molestar el espíritu de los difuntos y se prohíbe que las mujeres so pretexto de orar pernocten junto a las tumbas (can. 34). Las excavaciones han mostrado, por ejemplo, que se celebraban banquetes funerales similares a los conocidos para el mundo pagano como atestigua el cementerio cristiano de Tarragona, datado entre los siglos IV y V donde se han rescatado seis mesas semicirculares de estuco rojo, restos de banquetes en las proximidades de las tumbas cristianas como fragmentos de vasos, monedas, cenizas, y huesos, un vial con restos de leche. En este mismo cementerio de Tarragona la moneda descubierta junto a un cráneo recuerda la común práctica pagana de colocar una moneda junto al difunto para pagar a Caronte y poder atravesar el río Aqueronte. También se ha conservado un cenotafio, una tumba sellada que no

alberga ningún cadáver en su interior, en consonancia con la tradición pagana según la cual el espíritu de un difunto cuyo cadáver no ha sido encontrado exige igualmente un lugar de descanso.

El concilio también atiende la relación de los cristianos con una de las manifestaciones religiosas paganas de mayor difusión en todo Occidente y en la Península: el culto imperial del que se tiene noticias a través de las actas martiriales y las inscripciones de estatuas procedentes de Corduba, Tarraco, *Aeminium*, Emerita e Hispalis. La fórmula que recogen estas dedicaciones epigráficas *(devotus numinis maiestatique eius)* revalida la vigencia del culto oficial hasta una fecha tan tardía como el principado de Juliano. Por otro lado, la función civil y la religiosa resultan inseparables en la administración romana y los cristianos no podían, en la práctica, desempeñar cargos sin que tuvieran responsabilidades religiosas paganas como parte de sus deberes oficiales. Además, como elemento que aglutinaba las lealtades locales hacia Roma, el culto imperial se había mostrado como un eficaz instrumento de integración ideológica cuya utilidad no podía ser desaprovechada por el nuevo orden cristiano de modo que la asamblea conciliar de Elvira no suprime esta manifestación cultual pagana pero sí procede a su reinterpretación. De este modo, se permite a los cristianos desempeñar el flaminado imperial, al igual que sucede en el territorio africano donde se constata su persistencia hasta el siglo VI, pero con la prohibición explícita de realizar sacrificios y ofrendas (can. 2 y 3) de modo que una vez vacío de toda carga ideológica al perder el cargo las competencias religiosas, queda convertido en un nombramiento de carácter puramente honorífico. El canon 35 menciona la existencia de sacerdotes que continuaban llevando la corona, símbolo de su rango y sus competencias aunque ni sacrificaban ni contribuían con sus donativos al culto de los dioses o al emperador. Si rechaza su participación en sacrificios pero no elude la responsabilidad de subvencionar, asumiendo los costes, y organizar juegos y espectáculos de gladiadores, sólo será admitido por la Iglesia al final de su vida una vez cumplida la penitencia impuesta. Si evita cualquiera de estos actos descritos pero lleva la corona propia de su rango entonces será admitido en la Iglesia tras dos años de penitencia. También se castiga con la excomunión a los padres que permitieran a sus hijas casarse con un *flamen* pues

en su calidad de esposa de *flamen,* y por lo tanto *flaminica,* tomaría parte activa del culto imperial.

El concilio manifiesta su recelo no sólo ante toda práctica cultual de origen o influencia pagana sino también hacia otras manifestaciones de la vida social, como el ejercicio de magistraturas, actividades lúdicas como representaciones de circo, teatro (can. 62). La severa regulación de la que son objeto estas actividades revela además que la participación cristiana, comprensible por otro lado, no era extraña. De manera evidente los individuos convertidos, integrados en una estructura social e ideológica todavía predominantemente pagana, se resistirían a sustraerse de los usos sociales de su entorno que servían como un eficaz vehículo de socialización. De modo que ante la participación cristiana de los cristianos en estas actividades que se apartaban de la ortodoxia, se optó por corregirlas: y así, dado que el desempeño de algunas magistraturas civiles incluía responsabilidades religiosas, el concilio especificó las condiciones exigidas a un cristiano para preservar el cargo. Éstos podían detentar una de las más importantes magistraturas municipales, el dunnvirato, si bien quedaban apartados de la Iglesia durante el desempeño del cargo (can. 56).

Más intolerantes parecen algunos cánones que admiten la existencia de matrimonios mixtos al prohibir el matrimonio entre vírgenes cristianas y paganos e imponer la excomunión perpetua de los padres incluso aun en el lecho de muerte si consienten el matrimonio de su hija con un sacerdote pagano (can. 15 y 17).

Espectáculos como las representaciones teatrales, los *ludi circenses* y las carreras que gozaron de gran popularidad en la sociedad del Bajo Imperio, también fueron objeto de duras condenas. La crítica incidía en las connotaciones religiosas de estas actividades lúdicas. Las representaciones teatrales con frecuencia dramatizaban fragmentos de relatos míticos, puestos en escena con motivo de alguna festividad religiosa y con frecuencia en las proximidades a los recintos sacros paganos por lo que fueron proscritas por la ortodoxia cristiana. Con respecto a los *ludi circenses,* carreras y otras actividades lúdicas, al desatar las pasiones humanas, al implicar en ocasiones la muerte de gladiadores o animales, podían suponer el derramamiento de sangre, alimento de démones maléficos y poderoso imán que los atraía hacia los lugares de celebración que, por lo tanto, tenían que ser evitados por los cristianos. En Elvira, así

pues, se exigía a los cristianos que evitaran estos espectáculos, y se declararon incompatibles las profesiones de auriga o actor de pantomima con la profesión de fe cristiana (can. 62).

Al tiempo que el concilio establece el conjunto de normas con el que debe regirse el comportamiento de todo buen cristiano, y los castigos que deben imponerse a todo aquel que las infrinja, se insiste asimismo en el respeto que los cristianos deben mostrar hacia el credo pagano y desanima a practicar cualquier acto de violencia antipagana de modo que un cristiano podía incluso permitir a sus esclavos mantener imágenes paganas en su casa si la retirada podía provocar altercados (can. 41). El canon 60 desaprueba la destrucción de ídolos de modo que si un cristiano encontraba la muerte en una acción antiidolátrica no recibía la corona del martirio. La preservación de los objetos y recintos cultuales paganos queda justificada en virtud de su condición de obras de arte cuya destrucción era considerada un delito con independencia de los motivos y el responsable.

En definitiva, las actas conciliares a través de sus regulaciones antipaganas proporcionan un vívido negativo del ambiente pagano de la época. El cristianismo en la Península aparece como un fenómeno minoritario difundido sobre todo en el ámbito urbano que no obstante sigue mostrando una profunda vinculación con las creencias paganas.

El programa legislativo antipagano

A pesar de la imagen transmitida por las actas conciliares que reflejan el deseo de conformar una comunidad cristiana distinta y diferenciada del paganismo, predominante en el entorno social en el que se integran, la coexistencia entre paganos y cristianos se caracterizó por una convivencia pacífica, tanto en los niveles administrativos como en la convivencia más cotidiana, y perceptible tanto en momentos de abierta hostilidad hacia el cristianismo como cuando se declara religión oficial e imprime sus rasgos en las disposiciones administrativas estatales.

En Hispania por lo tanto, esas relaciones entre paganos y cristianos se caracterizaron por su fluidez. Por ejemplo, en las actas de Fructuoso y sus diáconos los futuros mártires reciben el consuelo de sus

hermanos cristianos e incluso se les permite bautizar a algunos individuos fieles en prisión. Es decir, que se acepta tácitamente un trato humano para los condenados en el que quizá quede reflejado el cierto rechazo que las autoridades paganas muestran a las ejecuciones y su sentimiento de solidaridad con los cristianos condenados. De hecho, según estas actas, había en la casa del *praeses* provincial de Tarragona cristianos conocidos por todos. El momento crítico de las persecuciones se resuelve de la manera más humanitaria que permite el edicto imperial al gobernador provincial, que se limita únicamente a condenar a los fieles que ocupaban responsabilidades en la jerarquía eclesiástica. La presencia de cristianos como el centurión Marcelo en los cuadros de mando del ejército confirma la ausencia de hostilidad hacia el cristianismo y su progresiva difusión entre los grupos sociales que no eran ni los más privilegiados ni los más marginales.

La convivencia entre religiones parece ser asimismo la tónica dominante cuando el cristianismo se declara religión oficial y en posición subordinada se encuentran las manifestaciones paganas. Así queda reflejado en la penúltima sección del Código Teodosiano titulada *De paganis, sacrificiis et templis*. La actitud imperial hacia el paganismo aparece recogida en un conjunto de leyes que tienden a promover la difusión del cristianismo sobre todo mediante la promulgación de medidas que reportan al convertido beneficios económicos, sociales y políticos. Es cierto que al mismo tiempo se elabora un programa legislativo de carácter antipagano que, como veremos a continuación, se plasma en la práctica en medidas destinadas a reprimir las prácticas cultuales, eliminar el patrimonio pagano (bienes muebles e inmuebles) e imponer sanciones que afectan de manera directa a los individuos y su promoción social y política. Pero esta legislación no se aplica de manera rotunda por razones de índole diversa que serán expuestas en las siguientes páginas, aunque no obstante sí constituye la trama del marco institucional bajo el que se cristianiza el Imperio.

Contra las prácticas cultuales

Al igual que en los dictámenes conciliares, la práctica cultual mencionada con mayor frecuencia y cuyo desarrollo es objeto de

los castigos más severos es el sacrificio. La primera medida que castiga su realización aparece en una constitución de 341 (*Cod. Theod.* 16.10.2) y se reitera hasta un total de once ocasiones, demostrando su persistencia para todo el periodo bajoimperial.

Como territorio adscrito a la *pars Occidentalis* del Imperio, Hispania debió de verse afectada por las medidas dispuestas para el conjunto de este territorio y dirigidas a los máximos responsables de la administración provincial. No obstante, se conserva una ley (*Cod. Theod.* 16.10.5) fechada en el 399 dirigida expresamente al vicario de la diócesis *Hispaniarum*, Macrobio, por la que se prohíben los sacrificios a los dioses paganos. La celebración de banquetes y juegos son otras prácticas rituales que también son proscritas por una ley emitida bajo el gobierno de Estilicón del 407 (*Cod. Theod.* 16.10.19). En 425 se prohíbe además la celebración de espectáculos en domingo y otros días festivos cristianos. No obstante, existía una anterior prohibición de toda celebración ritual, implícita en la condena total del paganismo promulgada en 392 bajo el reinado de Teodosio, y que legislativamente implicaba que toda festividad, procesión, banquete, toda práctica ritual pagana, en fin, fuera prohibida y castigada con severidad (*Cod. Theod.* 16.10.12). El carácter más simbólico que real de la condena teodosiana puede deducirse de la necesidad de promulgar posteriormente disposiciones legislativas de carácter más específico y del mantenimiento de algunas celebraciones que lejos de ser reprimidas fueron objeto de reinterpretación y preservadas dentro del conjunto ritual cristiano, como el aniversario del emperador y el de la fundación de Roma.

Contra el patrimonio sacro

Se pueden distinguir, dentro del conjunto de medidas legislativas que atentaron contra el patrimonio sacro, dos líneas de actuación que afectaron contemporáneamente a los intereses económicos paganos. En primer lugar, se constata la retirada del apoyo oficial a la religión pagana de manera que se le arrebataba uno de sus recursos económicos más provechosos: la concesión de annona y otras partidas de dinero destinadas a pagar los epula sacra y

juegos rituales. Por otro lado se procede a la expropiación de su patrimonio.

Tradicionalmente se ha esgrimido la existencia de un conjunto de medidas legislativas que promueven la destrucción de los santuarios paganos y por lo tanto la responsabilidad imperial en la desaparición del paganismo. No obstante, un atento examen del código teodosiano revela que las disposiciones legales recogen únicamente la prohibición de entrada y cierre de los templos y no la destrucción. No será hasta 399 cuando dos edictos promulgados en el oeste y relacionados con las disposiciones en torno a la destrucción de templos, alcancen suficiente relevancia como para ser incluidos en el Código Teodosiano cuarenta años más tarde. Uno de ellos, promulgado el 29 de enero de 399 en Rávena (*Cod. Theod.* 16.10.5), se refiere específicamente a Hispania y se envía al vicario de la diócesis de Hispania, Macrobio, y al de las cinco provincias, Procliano, para que prohíban desmantelar los bloques ornamentales de edificios públicos, entre ellos los templos paganos adscritos a la *res privata* de los emperadores. Probablemente los responsables del expolio pertenecían al *ordo* curial y quizá con ello pretendían cumplir con una de sus responsabilidades administrativas, el cuidado y embellecimiento de sus propias ciudades, en un momento en el que su situación económica era difícil. Así parece deducirse de una disposición emitida en 397 (*Cod. Theod.* 16.1.36) por la que se consiente que el material constructivo de los templos sea empleado en el acondicionamiento de edificios públicos, siempre que se aportara un documento que justificara tal derecho antes de proceder a la demolición.

El endurecimiento de las medidas legislativas contra los santuarios no se constata hasta 407 cuando, bajo el principado de Estilicón, se emite la única ley por la que se considera legal la transformación de templos o su destrucción completa. Las estatuas deben ser destruidas y los altares demolidos. Los templos son adjudicados al servicio público, transformados y en el caso de los rurales, destruidos (*Cod. Theod.* 10.3.5). Mucho más severa es la constitución emitida el año 435 (*Cod. Theod.* 16.10.25) en la que se urge expresamente a la destrucción de los templos paganos y a la purificación de los recintos sacros colocando en su puesto el signo de la cruz.

Incidencia del programa legislativo antipagano

La persistencia del paganismo fue posible además por un conjunto de circunstancias entre las que se encuentran:

1. El consentimiento imperial de prácticas no cristianas (ya sean paganas o heréticas) ante situaciones de inestabilidad política como la amenaza de las sucesivas oleadas bárbaras que obligaron a los emperadores a concentrar sus esfuerzos en la protección del territorio. Estos motivos y la imperiosa necesidad de preservar la unidad de un ejército integrado fundamentalmente por *foederati*, cuyas prácticas religiosas no eran fieles a la ortodoxia cristiana, explican una tolerancia contradictoria con la política religiosa general aunque sancionada legalmente mediante las promulgación de distintas constituciones. En Hispania, la llegada de los bárbaros impidió además la posibilidad de aplicación de las condenas. El clima de inestabilidad no permitió a obispos y delegados imperiales una persecución efectiva de otras religiones y así los suevos permanecieron paganos hasta el siglo VI cuando fue emprendida la labor de evangelización a cargo de san Martín de Dumio y tras la milagrosa curación de hijo del rey por la acción de las reliquias de san Martín de Tours.

2. La lentitud de los transportes y la inaccesibilidad de algunas regiones tanto por los obstáculos de naturaleza geográfica como por la escasa implantación de la administración imperial en ciertas regiones.

3. La negligencia de las autoridades en aplicar las condenas, la aquiescencia de los magistrados y la resistencia de la población pagana a cumplir las leyes orientadas a la cristianización. Hay que tener en cuenta que, si bien las disposiciones legales se dirigían a los máximos responsables de la administración provincial, ya fuera el prefecto del pretorio, los vicarios de las distintas diócesis o incluso los gobernadores provinciales, su aplicación concreta quedaba encomendada a los subordinados más inmediatos de los que obtendría colaboración en función de la propia adscripción religiosa del individuo o de la comunidad sobre la que tenía jurisdicción. La aplicación de las leyes resultaría más difícil en regiones donde tanto los magistrados como la población profesaban la religión tradicional.

La actitud de indiferencia o de manifiesta protección del paganismo se deduce de la promulgación de disposiciones que castigan severamente con la deportación y la confiscación de bienes e incluso la pena de muerte a los miembros de la administración municipal que hayan omitido la denuncia de los hechos. En ocasiones, los propios vicarios y gobernadores que en Hispania se mantuvieron devotos del paganismo durante el siglo IV evitaban poner en conocimiento de los cuadros inferiores estas leyes. De hecho, cuando la autoridad imperial perseguía una aplicación eficaz de la condena no sólo acudía a los canales administrativos sino también a los religiosos y así, para expulsar a los maniqueos de las ciudades bajo el principado de Graciano, la orden no sólo se envió a los gobernadores sino también al obispo metropolitano de Lusitania con objeto de lograr una aplicación más eficaz de la condena (*Cod. Theod.* 16.2.35). Un ámbito donde resultaba asimismo ineficaz el cumplimiento cabal de las sanciones es el medio rural donde además el paganismo mostraba raíces más profundas e incluso alcanza a los señores.

El Estado contó además con la colaboración de los *agentes in rebus* para actuar sobre aquellas cuestiones religiosas que podían suponer un peligro para la estabilidad imperial. Las delaciones también desempeñaron un papel fundamental y si tenían fundamento eran premiadas con favores imperiales (*Cod. Theod.* 9.1.12). Si resultaban falsas se condenaba al delator a sufrir la pena que se hubiera impuesto al acusado. En Hispania la delación debió de existir como práctica habitual pues el concilio de Elvira rechazó esta forma de espionaje y castigó con la excomunión a todo aquel que hubiera provocado la muerte del acusado tras una acusación de este tipo (can. 74).

El judaísmo

En Hispania hubo importantes comunidades de judíos en el siglo IV d.C. localizadas tanto en las ciudades mediterráneas con comunicación marítima como Valencia, Tarragona, Barcelona como en las ciudades de mayor vitalidad económica como Sevilla, Córdoba, Zaragoza, Lisboa, Mérida o Cartagena, mencionada en el

Talmud. La literatura cristiana atestigua asimismo la existencia de una nutrida población judía en convivencia estrecha con los cristianos tal como se deduce de las controversias antijudías recogidas en las obras de autores hispanos como Gregorio de Elvira, Prudencio o Paciano de Barcelona.

Se trata de una comunidad acomodada y enriquecida gracias al comercio (como el rico judío Teodoro que aparece en la carta de Severo de Menorca) y que invertirá parte de sus ganancias en la adquisición de bienes raíces, en un proceso que si bien fue lento y tardío, conducirá a la aparición de un grupo de grandes propietarios de este signo religioso, poseedores de latifundios trabajados por esclavos. La primera alusión al elevado estatus económico de los judíos hispanos parece desprenderse del canon 49 del concilio de Elvira, por el que se prohíbe a los propietarios cristianos *(possessores)* bajo la amenaza de la exclusión total de la Iglesia, que sus campos cultivados sean bendecidos por judíos pues al permitir esta acción se privaba de todo significado la bendición eclesiástica. Aunque para algunos autores esta acción ritual podía ser realizada por judíos de cualquier condición, para otros este acto sólo podría ser ejecutado por miembros de la jerarquía sacerdotal judía y por lo tanto individuos poderosos económicamente. Una noticia más evidente sobre la elevada posición socioeconómica de los judíos aparece en la carta del obispo Severo de Menorca en la que se menciona a Teodoro, rabino y *pater patrum* de la sinagoga local, que había desempeñado todas las magistraturas propias del *cursus honorum* municipal y había sido *defensor civitatis*. Su condición de gran propietario se deduce no sólo de sus cargos políticos derivados de su posición social sino también de su visita a Mallorca con objeto de inspeccionar sus propiedades. Su hermano Melecio aparece también como gran propietario. La epístola de Severo recoge el nombre de otros judíos hispanos poseedores de grandes latifundios como el senador Lectorio, o el *defensor civitatis* Ceciliano.

Como ya se ha mencionado, una de las principales fuentes de información acerca de la comunidad judía hispana es el concilio de Elvira que recoge en sus cánones advertencias dirigidas a la comunidad cristiana por las que se pretende impedir o cuando menos restringir el contacto con la población judía. Estos cánones por lo tanto muestran una comunidad judía numerosa, en estrecho, coti-

diano y cordial contacto con la cristiana tanto en el ámbito económico como en el religioso y, a los ojos de los reunidos en Elvira, animada por un gran espíritu de proselitismo. Es precisamente esa proximidad la que explica, por ejemplo, la primacía concedida al Nuevo Testamento en relación con el Antiguo, simple anuncio de la llegada del Mesías, la apariencia antisemita de muchas de las prescripciones de Elvira con el propósito de evitar la confusión religiosa y definir sin ambages los signos de identidad del cristianismo. Se trataba de modo adicional de evitar cualquier acción proselitista factible dada esa estrecha convivencia entre judíos y cristianos. Y en la medida en que la convocatoria conciliar fue atendida mayoritariamente por los obispos de la Bética se ha supuesto que el conjunto de disposiciones adoptadas responden de modo particular a las preocupaciones derivadas de una situación local.

En efecto, varios cánones restringen el contacto entre las dos comunidades: el canon 16 condena el matrimonio de jóvenes cristianas con judíos con penas de cinco años de excomunión, la misma sanción que se impone si el matrimonio se realiza con un herético. La gravedad queda ilustrada así pues por la equiparación que se efectúa entre judíos y heréticos. El canon 78 castiga el adulterio cometido con mujeres judías. El 49 prohíbe, como hemos mencionado, la bendición practicada por judíos de las propiedades cristianas y el 50 prohíbe las comidas en común entre devotos de uno y otro signo religioso. Las comunidades judías de Hispania debieron de verse asimismo afectadas por restricciones de carácter más general que afectaron a todo el Imperio como la ley constantiniana de 339 que impedía a los judíos poseer esclavos cristianos. A pesar de todas estas disposiciones, la situación apenas cambió en la segunda mitad del siglo IV, cuando la comunidad judía sigue siendo numerosa y mantiene estrechos contactos religiosos con los cristianos como parece deducirse del relato de Gregorio de Granada que menciona las frecuentes disputas religiosas entre judíos y cristianos sobre diversos temas del Antiguo Testamento, particularmente la circuncisión y el sabat.

Una última noticia sobre la comunidad judía queda recogida en la mencionada carta del obispo Severo de Menorca en la que se narra la persecución a la que en el siglo V fueron objeto los judíos en

las Baleares, la actuación violenta de los cristianos contra los judíos de Mahón y la consecuente proliferación de conversiones.

Según el relato episcopal el ambiente tranquilo y la relación afable entre ambas comunidades fueron alterados tras la llegada de un presbítero de talante fanático que procedente de Jerusalén, traía consigo las reliquias del protomártir Esteban. El levantamiento de la congregación cristiana culminó con la persecución, la destrucción de la sinagoga de Mahón, y finalmente la conversión de los judíos de la ciudad. Ahora bien, aunque la disputa parece iniciarse por un móvil de naturaleza exclusivamente religiosa, esta hipótesis no resiste un análisis detenido de la situación sociorreligiosa de la isla.

En primer lugar, hay que recordar la elevada posición socioeconómica de la comunidad judía en la isla de Menorca que puede deducirse de un buen número de indicios: Teodoro, rabino y *pater patrum* de la sinagoga local había recorrido todo el *cursus honorum* curial y además de ser el *defensor civitatis* también era reconocido como patrono del municipio. Otros puestos civiles destacados habían sido desempeñados por judíos como Lectorio, *comes* y gobernador de la recién creada provincia baleárica, o el ya mencionado Ceciliano, *defensor civitatis*. La carta de Severo revela asimismo la filiación judaica de algunos grandes *possessores* de la isla que conformaban una elite endogámica unida por vínculos familiares. La próspera posición política y económica de este grupo religioso explicaría además la excelente posición estratégica que ocupaba en Mahón su sinagoga.

Así pues, es esta elite judía el objetivo principal del obispo, consciente, por un lado, de que el prestigio social y el poder político de este grupo podía ejercer una influencia nefasta sobre la comunidad cristiana que terminaría por imitar sus costumbres. Y por otro lado, consciente de que la conversión de dicha elite insular incitaría la del resto de la comunidad judía. Para cumplir tales propósitos se promueven medidas religiosas orientadas a imponer la ortodoxia cristiana en la isla. Ante este conjunto de circunstancias no resulta extraño que la tensión social terminara por aflorar bajo la forma de violencia religiosa.

Se ha mencionado páginas atrás el concilio de Elvira como una de las principales fuentes de información acerca de las comunidades judías hispanas. Estas recomendaciones religiosas debieron de

tener un reducido calado social en la medida en que sólo afectaban a los devotos cristianos en un momento muy temprano, en el que el cristianismo no ocupa como posteriormente la posición de preeminencia derivada de su carácter oficial. Pero una vez consolidado como nuevo credo en los círculos imperiales, las disposiciones administrativas orientadas a su promoción, se simultanearon con medidas en detrimento de otras filiaciones religiosas como el judaísmo. Del conjunto de disposiciones de carácter antijudío recogidas por el Código Teodosiano pudieron afectar de modo directo a la situación de los judíos en Hispania aquellas emitidas en las sedes imperiales de Occidente y dirigidas a las correspondientes instancias políticas que atendían este territorio en los distintos ámbitos de competencia jurisdiccional. Se establece así la retirada a los judíos de la exención de cumplir con las obligaciones de la curia *(munera)*. Se les prohíbe hacer testamento al igual que a los paganos o heréticos; se les llega a retirar incluso en 399 la capacidad de realizar contribuciones en oro y plata gestionadas por los dirigentes religiosos de las sinagogas y se confisca todo lo atesorado hasta entonces en beneficio de las arcas imperiales. No obstante, cinco años más tarde recuperan este privilegio. Por último cabe mencionar que bajo el título noveno del libro 16 del Código Teodosiano se recogen igualmente un conjunto de cinco constituciones tres de las cuales tienen vigencia en la parte occidental cuyo principio inspirador resuelve la prohibición para los judíos de poseer esclavos cristianos. Y así, se les prohíbe comprar esclavos de otras devociones religiosas, iniciativa que si se efectúa conduce a la pérdida de todos los esclavos cristianos adquiridos. Con posterioridad, no obstante, se admite la posesión de esclavos cristianos siempre que se les permita profesar su fe. Asimismo, la circuncisión del esclavo será castigada incluso con la pena capital.

El cristianismo en Hispania

Tal como acontece en otras provincias imperiales, la cristianización de Hispania se atribuyó a una acción directa de los apóstoles. Es evidente que al emplazar en la antigüedad más remota posible la presencia cristiana y en consecuencia la configuración de

comunidades cristianas organizadas se pretendía reforzar el prestigio de la iglesia e Hispania, en este sentido, no es un caso aislado. De modo que los orígenes se reconstruyen a partir de un conglomerado de antiguas tradiciones que incorporan añadidos fruto de la imaginación y fantasía. Así quedó reconstruida ya desde el siglo II la labor misionera de todos los apóstoles con escritos e incluso actas apócrifas. La fiabilidad de tales documentos es del todo cuestionable y a pesar de ello, y de la escasez documental, la tradición eclesiástica defiende la naturaleza apostólica del cristianismo hispano a partir de tres vías distintas.

Una de ellas recoge la tradición de asignar a cada apóstol una región de apostolado y, aunque las actas apócrifas de Felipe (ss. IV-V) mencionan la labor de Simón el cananita, mayor incidencia tendrá una noticia posterior, recogida por el llamado *Breviarum apostolorum,* datado en torno a 600, en el que se menciona por primera vez la evangelización de Hispania por Santiago. No obstante, las fuentes anteriores, ya fueran textos apócrifos, relatos hagiográficos de mártires y santos hispanos, o tradiciones recogidas por obispos y otros escritores hispanos de época bajoimperial, nada mencionan sobre la presencia de Santiago en Hispania o sobre el posible origen apostólico del cristianismo hispano. Hay que suponer por lo tanto que se trata de leyendas elaboradas sin disponer de datos antiguos.

Las mismas circunstancias pueden aplicarse a una segunda tradición legendaria que atribuye la evangelización de la Península a los siete varones apostólicos. En este caso, la primera noticia aparece recogida en fechas tardías pues los varones son mencionados en los martirologios del siglo IX y en un texto del siglo VIII conservado en un manuscrito del siglo X. Según esta tradición, san Pedro y san Pablo enviaron a Hispania para anunciar la palabra de Jesús a Torcuato, Tesifonte, Indalecio, Segundo, Eufrasio, Cecilio y Hesiquio. Tras su llegada a Acci (Guadix) envían a sus discípulos en busca de alimentos. En la ciudad que entonces celebraba fiestas en honor de Júpiter, Mercurio y Juno son atacados, una vez que se les reconoce como cristianos. El derrumbamiento milagroso de un puente no sólo permite su huida, sino que provoca el asombro de los espectadores y la conversión de muchos, como Luparia. Ésta recibe el bautismo tras la construcción de una basílica y del preceptivo baptisterio. Y una vez convertido el pueblo, en el empla-

zamiento del templo pagano ya abandonado se consagra un altar a Juan Bautista y se construye una iglesia. Posteriormente, los siete varones se dispersan: Torcuato se queda en Acci, Tesifonte dirige sus pasos a *Bergi*, Hesiquio a *Carcere*, Indalecio a Urci, Segundo a Abula, Eufrasio a Iliturgi, Cecilio a Iliberris.

La tercera noticia que recoge el origen apostólico del cristianismo hispano sostiene la llegada de san Pablo a Hispania a partir de los indicios apuntados en una carta escrita por san Pablo a los romanos en 57 o 58 desde Corinto, en la que expresa su deseo de evangelizar Hispania. El viaje no pudo celebrarse puesto que fue detenido en Jerusalén y, tras dos años de prisión, trasladado a Roma donde fue juzgado y posteriormente liberado. Nada se sabe si se mantuvo firme en sus intenciones o con toda probabilidad dio un giro a sus planes iniciales. Lo cierto es que a pesar de que su viaje a Hispania es mencionado en las actas apócrifas de Pedro y Pablo y plenamente aceptado por el papa Clemente Romano, Jerónimo, Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Epifanio y Teodoreto, el apostolado paulino no ha podido ser probado pues no se conserva indicio alguno en ninguna comunidad hispana que sin duda alguna habría cuidado en dejar testimonio de una presencia que hubiera otorgado un enorme prestigio a las comunidades receptoras. En consecuencia, las noticias transmitidas por las fuentes antiguas se tienden a interpretar como resultado de una conjetura sostenida a partir de los propósitos expresados por el apóstol en la epístola mencionada.

Cabe suponer, dado el alto grado de romanización de la Península que la penetración del cristianismo debió de ser temprana, y que en la medida en que el cristianismo es un fenómeno urbano afectó de modo particular al territorio bético y la franja oriental de la Península. A partir de los siglos II y III se cuenta ya con un mayor y más fiable número de indicios que permiten sostener la cristianización de Hispania. Entre los años 182-188 Ireneo, en su tratado *adversus haereses* (I,3), menciona las iglesias de las Iberias, una alusión excesivamente laxa y que podría incluso hacer referencia a la Iberia del Cáucaso, lugar de procedencia de los mártires de Lyon, ciudad de la que fue obispo el autor mencionado. A comienzos del siglo III, Tertuliano recuerda que el cristianismo había llegado a todos los confines de la Península. Pero sin duda alguna la primera noticia fehaciente y que ilustra de modo explícito el gra-

do de penetración del cristianismo en Hispania es la carta de los obispos africanos encabezada por Cipriano de Cartago datada en el año 254 o comienzos de 255.

La epístola 67 de Cipriano de Cartago se inscribe en la persecución de los cristianos durante los años 249-251 promovida por Decio. Con el fin de librarse de las sanciones impuestas por este emperador a todo aquel que no sacrificara a los dioses, muchos cristianos aceptaban firmar un *libellus* que certificaba el cumplimiento de sacrificios y otras ceremonias públicas de carácter pagano. Así lo hicieron los dos obispos que Cipriano menciona en su correspondencia: Basílides, obispo de Legio-Asturica (León-Astorga) y Marcial, tal vez al frente de Mérida. En consecuencia fueron depuestos y sustituidos por otros nombrados en una asamblea conjunta de clérigos y laicos. No obstante, tras la apelación al papa, Marcial fue readmitido y los fieles en desacuerdo con el veredicto papal, se dirigieron entonces a Cipriano, obispo de Cartago, quien transmite en su carta la decisión de un sínodo reunido en África para tratar el problema. La reunión sinodal resuelve a favor de los devotos de esas comunidades que habían actuado justamente al elegir sustitutos de los libeláticos y que no debían obediencia alguna a los obispos readmitidos por Roma.

Las persecuciones

La epístola de Cipriano constituye una rica fuente de información sobre las primeras comunidades cristianas de la Península: recoge indirectamente la primera persecución atestiguada en Hispania; la existencia de comunidades cristianas lo suficientemente nutridas como para dotarse de una organización eclesiástica a la cabeza de la cual se encuentra un obispo que instituye su sede en algún centro político y administrativo provincial pero que cuenta además con presbíteros y diáconos. La activa participación de los laicos en la vida comunitaria queda atestiguada en la elección de los obispos sustitutos de los libeláticos, en la iniciativa epistolar que busca amparo ante la decisión adoptada y en el reconocimiento del peso de los laicos en la vida comunitaria que se deduce de la confirmación transmitida por los obispos africanos. Además, el

apoyo que los devotos afectados buscan vía epistolar, en las comunidades africanas frente a la apelación de los obispos que se dirigen a Roma muestra que todavía la supremacía romana no era indiscutible. Por lo que respecta a la relación con el paganismo, la persecución de Decio revela la represión anticristiana promovida por las instancias imperiales ante un culto que, dado su carácter monoteísta, no fue garantizado ni siquiera tolerado.

Junto a la persecución de Decio quedaron documentadas en Hispania otras dos durante los principados de Valerio y Diocleciano a raíz de las cuales sufrieron martirio un gran número de cristianos. De estas persecuciones se ha conservado testimonio en las actas de los mártires que constituyen junto a la epístola de Cipriano la fuente documental más antigua y extensa sobre los orígenes del cristianismo hispano. Las primeras actas martiriales aparecen vinculadas a la persecución de época de Valerio (257-259) en la que se incluyen mártires hispanos como san Fructuoso, obispo de Tarragona y los diáconos, Eulogio y Augurio.

Particularmente dura fue la represión acometida en tiempos de Diocleciano (303-305) por Maximiano, cuyo talante radical provocó un gran número de martirios. Como augusto de Occidente ordenó la aplicación de edictos dioclecianeos que contemplaban la destrucción de las iglesias y el encarcelamiento de los responsables de las comunidades cristianas así como la obligación de sacrificar a los dioses oficiales romanos so pena de cárcel u otros suplicios. El decreto emitido en 303 tuvo vigencia en dos años escasos pero la eficacia y dureza con los que fue aplicado por Maximiano ocasionó la muerte de varios cristianos. No obstante, la persecución no aniquiló la comunidad cristiana ni siquiera fue excesivamente rigurosa si se observa que el concilio celebrado en Elvira poco después no incluye ningún canon que trate de los problemas que la reciente persecución pudiera haber ocasionado, y que en dicho concilio se reúnen diecinueve obispos de ciudades y de pequeñas localidades, una asistencia numerosa que demuestra la vitalidad de la iglesia hispana de esos años.

Se conoce el nombre de cincuenta mártires en ciudades como Gerona (Félix), Barcelona (Cucufate), Córdoba (Ascisclo y Zoilo), Calahorra (Celedonio), Complutum (Justo y Pastor), Emerita Augusta (donde destaca la mártir Eulalia de doce años), y Caesarau-

gusta, donde hubo dieciocho mártires de entre los cuales el más conocido fue el diácono Vicente. Las pasiones de estos mártires proporcionan testimonios reveladores acerca de la cristianización peninsular. Por ejemplo, la procedencia urbana de los perseguidos que vuelve a corroborar el cristianismo como un fenómeno que se difunde en y desde la ciudad. Se da la circunstancia de que muchos de los mártires eran miembros del ejército, reticentes a mostrar lealtad al emperador a través del culto imperial y sus prácticas rituales que incluían sacrificios. Su negativa a cumplir con estos actos, expresión de una pública renuncia de su fe, suponía el castigo pertinente.

El relato novelado de la persecución y muerte de estos primeros cristianos configura un género cristiano que recibe el nombre de *passio* y que reproduce con mínimas variantes una estructura similar: comienza con la reconstrucción de las circunstancias histórico-temporales, el edicto de persecución, el objeto de la misma, y el inesperado resultado pues a pesar de su finalidad represiva conduce a la conversión, bien por obra de la propia predicación del mártir antes de su muerte, o como consecuencia del impacto que causan sus milagros. Los mártires hispanos constituyen un grupo de individuos muy heterogéneo: hombres y mujeres, niños, adultos, personas de un cierto nivel intelectual (como Félix) y otros escolares como los niños Justo y Pastor. Un rasgo que exhiben con frecuencia los mártires es la *praedicatio:* Eulalia por ejemplo, instruye a sus compañeras de Barcelona, Félix a las matronas de Gerona. La figura del perseguidor se convierte asimismo en un estereotipo literario caracterizado por su *malignitas,* su *impietas,* pues sacrifica a los dioses paganos, y su *crudelitas,* que exhibe en la violencia ejercida contra los cristianos. La crueldad de Daciano se caracteriza por su locura y *ferocitas.* Con objeto de resaltar la figura del mártir, los jueces son asimismo presentados como individuos desalmados, deshumanizados, y se llegan a animalizar y describir como una serpiente, un dragón, un lobo.

La elaboración de estos relatos fue muy posterior a los hechos narrados, en un momento plenamente cristiano en el que las comunidades no son objeto de represión religiosa alguna y la intención por lo tanto es fundamentalmente propagandística. Al vincular el pasado de una comunidad cristiana con algún mártir de las persecuciones se exhibía un origen remoto que proporcionaba

prestigio y autoridad. El recinto sacro construido sobre su tumba, que custodiaba además alguna reliquia, se beneficiaba adicionalmente del culto a los mártires que alcanzó una gran difusión en el territorio peninsular.

El culto martirial

Se consolida así una de las más antiguas manifestaciones de la devoción cristiana: el culto a los mártires. Para el caso de Hispania el culto a los mártires aparece documentado desde finales del siglo IV momento en el que se tienen noticias de los *martyria* o pequeñas capillas martiriales como la dedicada a Eulalia de Mérida. En las fuentes literarias, las primeras noticias sobre la existencia de reliquias y su uso en Hispania se remontan a una fecha similar, pues en 415 el obispo de Menorca, Severo, recoge la llegada a Mahón de un presbítero que en su viaje hacia África recala en su episcopado con las reliquias de san Esteban.

Y es que, en efecto, con el edicto de tolerancia, la piedad por los mártires, lejos de desaparecer, se beneficia incluso del patrocinio imperial. De modo que las autoridades intervienen de modo directo promoviendo un programa edilicio que a partir del periodo constantiniano pretende dignificar los lugares santos de la cristiandad incluidos aquellos que la religiosidad popular había elevado a esta categoría como son los lugares donde reposaban las restos de los mártires o los recintos en los que se alzaban iglesias en su memoria.

Por otro lado, era preciso no sólo que el culto martirial fuera provisto de recintos específicos sino que quedara regularizado en sus más variadas facetas con objeto de obtener un provecho mayor de su creciente popularidad. Se observa, por ejemplo en la literatura patrística africana, la preocupación de la jerarquía eclesiástica por reconducir ese fervor hacia la asistencia a la eucaristía o, en los textos augustinianos y la legislación conciliar africana, la tendencia a unir el altar a las reliquias a partir de 401. Así puede entenderse la distribución de los espacios litúrgicos, el altar y el contracoro, propios de las iglesias africanas e hispánicas, como una organización espacial que responde a la necesidad de compatibilizar el fervor popular por los mártires y la celebración de la misa en

un mismo edificio de culto. Pero no sólo las iglesias se adaptan a esta particular devoción sino que además se realizan las necesarias reformas para transformar las *memoriae* en edificios aptos para la sinaxis eucarística, dando lugar a la presencia dentro de la nave central de dos polos litúrgicos.

Al mismo tiempo que se emprenden reformas de naturaleza arquitectónica para dar cabida a esta devoción popular, fue preciso además establecer una reglamentación de la liturgia desarrollada en estos centros pues con frecuencia la celebración de los sagrados misterios se hacía, en ocasiones, difícil de combinar con el culto martirial. La legislación conciliar de las provincias occidentales muestra, por ejemplo, las irregularidades cometidas al celebrar la misa sobre la tumba de los difuntos. Además las variaciones litúrgicas no sólo se aprecian a nivel provincial sino incluso urbano puesto que cada ciudad organizaba sus procesiones en coherencia con la topografía de sus propias *memoriae*.

Un culto susceptible de admitir infinitas variaciones y cuya falta de homogeneidad podía invalidarlo como instrumento de cristianización entrañaba un conjunto de riesgos que resultaron anulados gracias a tres elementos fundamentales: el papel protagonista de las reliquias, la cohesión social en torno a ellas y la capitalización que de las mismas hacen los obispos. Y así, toda acción episcopal, con independencia de la ciudad o de la provincia en la que se desarrolle, comparte la común intención de controlar las reliquias de los santos o mártires existentes en su propia sede episcopal pues con la reliquia el obispo consigue un apoyo fundamental en la consolidación de su estatus social.

Sobre el origen del cristianismo en Hispania

El deseo de entroncar la Iglesia hispana con la labor directa de los apóstoles, que ha sido mencionado en páginas anteriores, obligaba a demostrar que la iglesia hispana respondía a un único origen. A este objetivo responde la leyenda del apóstol Santiago ubicada en el norte cuya réplica en el sur será la de los siete varones ordenados en Roma para implantar el cristianismo en Hispania. Para responder a esta tradición difusionista surgió una de las teo-

rías de mayor peso en el estudio del cristianismo primitivo en Hispania: el origen africano de las comunidades peninsulares.

En efecto, también la procedencia de las comunidades cristianas hispanas ha sido objeto de estudio rodeado de polémica pues frente a los partidarios de un origen norteafricano hay autores que sostienen como esencial otras influencias como la oriental o la italiana.

Para aquellos investigadores que postulan la ascendencia africana de las primeras comunidades cristianas, entre los que se encuentran Díaz y Díaz, Blázquez y García Iglesias, entre otros, la cristianización de Hispania se efectuó desde el norte de África con mecanismos análogos a los observados en la difusión de las religiones orientales. De manera que el ejército se convierte de nuevo en un agente fundamental de transmisión religiosa. Esta hipótesis permitiría explicar los rasgos típicamente norteafricanos del cristianismo en la zona de Astorga y León adonde se trasladan tropas desde el Norte de África con anterioridad a la persecución de Decio. Dada la excelente posición estratégica de Mérida en la vía de la plata que unía Hispalis (Sevilla) y Asturica tampoco puede sorprender la presencia de una temprana y sólida comunidad cristiana. Y motivos similares se han esgrimido para explicar asimismo la fuerza del nuevo credo en Zaragoza, defendida por la legión VII por su importancia estratégica en el sistema defensivo de la zona septentrional de la Península. La incorporación de Mauritania a la diócesis hispana estrechó aún más vínculos entre el norte de África y la Bética.

Por otro lado, las pruebas esgrimidas para sostener esta estrecha vinculación de la Iglesia hispana con la norteafricana son de naturaleza literaria y fundamentalmente de carácter arqueológico.

Entre las primeras se encuentra la ya mencionada carta de Cipriano que nos informa de la iniciativa de la comunidad de León y Astorga para encontrar apoyo en el sínodo africano sobre su decisión de sustituir los obispos libeláticos por otros nombrados por la comunidad laica, oponiéndose de este modo a la resolución emitida desde Roma. Para Blázquez la negativa de las iglesias hispanas a reconocer la disposición del papa Esteban y a aceptar la resolución de Cartago se explica por el protagonismo indiscutible de las iglesias africanas en la expansión del cristianismo hispánico. Además la decisión adoptada por la Iglesia hispana que supone la de-

posición de los obispos apóstatas, reducidos al estatus laico y el nombramiento de sustitutos en las respectivas sedes mediante sínodos, es una práctica típica y exclusiva de África y ajena a la tradición romana. Blázquez aduce asimismo la primera reunión conciliar conocida para Hispania como prueba destacada de africanismo reflejada tanto por el protagonismo de los presbíteros cuyo número supera al de los obispos asistentes como por la naturaleza de los cánones conciliares que reflejan una disciplina similar a la africana.

Entre otros documentos históricos que se aducen se encuentran las actas de los mártires hispanos cuya estructura incorpora un diálogo final entre el juez y el mártir que reproduce la *passio* de san Cipriano, o las actas de san Fructuoso, Augurio y Eulogio, mártires de Tarragona en 259 durante la persecución de Valeriano en las que se emplean términos y expresiones de cuño africano (*statio,* con significado de ayuno acompañado de celebración litúrgica; *refrigerare,* en el sentido de consolar o ayudar).

Pero sobre todo se ha recurrido a las fuentes arqueológicas para sostener la influencia africana del cristianismo hispano. Los restos de las basílicas de la zona meridional de la Península que se remontan al siglo VI responden a una planta típicamente africana con ábsides contrapuestos y los baptisterios también responden a modelos africanos y a partir de esta similitud constructiva se ha deducido una semejanza en usos y ritos litúrgicos para los que se concibieron esos edificios. Otras piezas, como mosaicos funerarios, ladrillos, placas de cerámica decorada con motivos cristianos, guardan asimismo relación con el África cristiana y aun cuando podrían ser explicadas como resultado de transacciones comerciales, la abundancia de material unida a los indicios anteriormente mencionados permite sostener a los defensores de esta propuesta una relación más profunda que la puramente comercial. Incluso se conservan piezas de producción interna que revelan el traslado de artífices africanos a Hispania o la formación de talleres locales bajo la dirección de maestros africanos. Un ejemplo de ello serían los sarcófagos hispanos pertenecientes al área de los autrigones en plena comarca burgalesa de la Bureba, donde se localizó un taller local, datado a mediados del siglo IV de inspiración estilística y temática plenamente norteafricana.

La teoría del origen norteafricano ha suscitado un gran número de críticas orientadas por un lado a desmontar los argumentos aducidos mediante un detenido examen de las pruebas presentadas y por otro a ofrecer propuestas alternativas sobre la ascendencia de las comunidades hispanas. Y así los indicios literarios son analizados desde una perspectiva distinta: la carta a Cipriano revela que el obispo depuesto, Basílides, no se resigna a quedar privado de su sede hispana y viaja a Roma, reconociendo con su acción la autoridad del primado de Roma donde consigue que lo repongan. Para Sotomayor, el obispo de Roma interviene en estas cuestiones disciplinares en tanto obispo de una sede, la romana, que es la Iglesia madre de una gran región. De hecho, ya en 325 se reconoce a los obispos de Roma, Antioquía y otras sedes que tengan potestad sobre otros obispos de sus respectivas regiones. De hecho, cuando más tarde el papa Inocencio pretende imponer uniformidad litúrgica a todo el Occidente recuerda que Roma es el origen de todas las iglesias occidentales.

Hay que añadir que la determinación de la comunidad hispana de acudir a la iglesia de Cartago puede explicarse no sólo por una dependencia hacia la Iglesia madre sino atendiendo a factores muy variados como el prestigio apostólico, el histórico o el personal que también podían influir a la hora de buscar amparo doctrinal, litúrgico, etcétera. Cipriano, por ejemplo, gozaba de una gran autoridad moral e intelectual que lo configuraba como una autoridad eclesiástica. Y de hecho no es necesario acudir a la comunidad de origen para justificar el uso constante de Cipriano y Tertuliano por parte de algunos autores hispanos, habida cuenta de la gran difusión que contaron los escritos de estos dos autores y de que la literatura cristiana latina es además fundamentalmente africana.

Por lo que respecta a otras fuentes literarias como las actas de los mártires, el vocabulario responde tanto a los usos africanos como a los romanos pues se encuentran documentados en autores no africanos Jerónimo, Rufino, Ambrosio, etcétera, y la similitud formal entre las *passiones* hispanas y las africanas, no deriva de ninguna dependencia, pues se trata de interrogatorios oficiales y por lo tanto el diálogo entre juez y mártir responde a una afinidad lógica derivada de la misma ley persecutoria.

Por otro lado, la preeminencia de los presbíteros en el concilio de Elvira, esgrimida como prueba de africanismo, ha sido forzada

en exceso pues se trata de un rasgo que propiamente no es africano sino característico de la Iglesia de Egipto, una Iglesia que ni es occidental ni pertenece al mundo latino. Sotomayor explica esta afinidad por el frecuente contacto existente entre iglesias de modo que las directrices propuestas atendían no sólo a problemas y circunstancias concretos de las iglesias implicadas sino también se consideraban las decisiones y procedimientos de otros sínodos.

También resulta arriesgado sostener un indiscutible origen africano a partir de los indicios arqueológicos. En primer lugar, hay que señalar que los restos conservados proceden del siglo IV, y por lo tanto demasiado alejados del momento inicial de las comunidades cristianas como para aceptar las pautas africanas a las que responden como prueba irrefutable del origen de las comunidades siglos atrás. En cuanto a los sarcófagos, no sólo se conservan piezas de procedencia africana sino también se han documentado sarcófagos que pertenecen a la misma secuencia cronológica (entre 300 y 400) de procedencia romana en una cantidad y grado de difusión que no puede ser ignorada en el análisis. En efecto, un gran número de sarcófagos paleocristianos del siglo IV fueron fabricados en Italia y llevados por vía marítima a las zonas catalanas y la Bética, de modo que la importación de estas piezas artísticas revela que las relaciones de Hispania no se limitan al ámbito norteafricano sino que se establecen asimismo vínculos intensos con Oriente, Italia y muy particularmente con Roma.

Y al tiempo que se constata a finales del siglo IV una notable reducción en la producción de sarcófagos en Roma que termina por desaparecer en el siglo V, florecen otros talleres provinciales como el de Tarragona, impulsado por los talleres de Cartago. Pero con anterioridad, en la ciudad se detecta, como ya he mencionado, la importación de sarcófagos paganos y cristianos procedentes de Roma por lo que no se puede esgrimir la influencia de Cartago en la producción local como prueba de sus orígenes cristianos norteafricanos. Por otro lado, esta tipología norteafricana es de consumo local y no se extiende a otras regiones de Hispania. De hecho, aunque los sarcófagos de los siglos V y VI de la Bética no proceden de Roma tampoco guardan relación con África o Tarragona. Los restos más antiguos constituyen un conjunto de tres ejemplares (el sarcófago de Écija, un fragmento de «el Castilllón» cerca de Ante-

quera y un fragmento de Alcaudete –Jaén–), que, aunque proceden de talleres distintos, poseen como denominador común un estilo semejante dependiente con un ambiente bizantino u oriental. Incluso en la región de la Bureba, de donde proceden piezas que se han catalogado como africanas, se conserva un conjunto de sarcófagos paganos y cristianos datados en la segunda mitad del IV que por su forma y decoración parecen guardar relación con el Oriente helenístico. Y si de este paralelo artístico no se puede deducir la ascendencia oriental de las comunidades cristianas de esta área burgalesa, la argumentación tampoco resulta entonces adecuada para sostener el origen africano. Es posible, en ambos casos, que la presencia de estos artesanos pueda explicarse por motivos puramente comerciales y que se desplazaran desde estas regiones mediterráneas para trabajar contratados por paganos y cristianos.

El mismo conjunto de circunstancias se vuelve a detectar en el examen de los restos arquitectónicos, pues algunos recintos conservados responden a modelos orientales o romanos datados con anterioridad a los de tipo africano, por ejemplo, el mausoleo de Centcelles de mediados del siglo IV, en el que se empleó construido con un sistema constructivo similar al emplazado en otras regiones orientales como en Tesalónica y cuya iconografía musivaria guarda relación con los ejemplares romanos o los orientales; de la segunda mitad del siglo IV, el mausoleo de la Alberca (Murcia) tiene como paralelo más próximo el *martyrion* de Marusinac en Yugoslavia; y la influencia bizantina se percibe en el mausoleo de Puebla Nueva, de finales del siglo IV.

En definitiva, a la luz de los datos conservados parece razonable compartir la propuesta de M. Sotomayor para quien resulta más apropiado hablar más que de un origen único, de influencias y, tal como refleja la documentación arqueológica y literaria, de comunidades impulsadas por individuos o grupos de cristianos de distinta procedencia. La relación entre iglesias que con frecuencia se describe en términos materno-filiales no necesita de una comunidad de origen sino de una filiación efectiva, fruto de un contacto continuo, definido por la responsabilidad que asume una de ellas con respecto a las demás ofreciendo consejo y asistencia. Se configura así un área de influencia que progresivamente se extiende, adquiere una fisonomía estructurada y dará lugar a organizaciones

supralocales como los patriarcados. Las relaciones que mantienen estas estructuras organizativas consolidadas con otras iglesias pueden ser más o menos intensas en función de múltiples circunstancias. En la Tarraconense, por ejemplo, el contacto con las iglesias de Cartago no resulta extraño al ser la región peninsular más próxima al territorio norteafricano. Y de todos modos, Roma, con un prestigio reconocido entre las iglesias de Occidente, siempre dejó sentir su peso en las iglesias hispanas, y sólo cuando las relaciones entre Italia e Hispania se debilitan como consecuencia de las invasiones germánicas, comienza a ser significativa la relación con las iglesias de África.

La relación entre las comunidades cristianas hispanas y africanas es desde luego innegable pero su duración, intensidad y límites resultan difíciles de precisar y en consecuencia no permiten probar un origen común. Resulta más adecuado aceptar que en la conformación de las comunidades cristianas peninsulares participaron influencias de procedencia muy variada, no sólo africanas sino, como se ha mencionado, oriental romana y gala.

El influjo de esas otras iglesias se percibe por ejemplo en la liturgia hispana deudora de los ritos galicanos, algo que no resulta extraño dada la influencia de los centros eclesiásticos de las provincias de Narbona, Lyon y Vienne. La figura de Cesáreo de Arlés fue trascendental como demuestra la identificación de algunas de sus homilías en la liturgia hispana. La reglamentación canónica impulsada por este obispo, que además actuaba en calidad de vicario papal de las Galias y las Hispanias, tuvo una gran influencia, entre otros, en los concilios celebrados en la Tarraconense, como el de Tarragona de 516, o el de Gerona de 517. Por otro lado, la presencia de rasgos orientales en los ritos galicanos-hispánicos se explica por los estrechos contactos del área costera de la Galia meridional con puertos como Antioquía y Alejandría.

Por último, la hipótesis que apunta la procedencia italiana de la cristianización peninsular sostiene la trascendencia del vínculo existente entre romanización y difusión de la nueva fe, de modo que las zonas más romanizadas serán las más proclives a la implantación del cristianismo. Es cierto que, hasta finales del siglo III, las comunidades cristianas surgen en zonas romanizadas sobre todo porque el cristianismo es un fenómeno urbano y las ciudades

aparecen como los ambientes más favorables a la difusión del nuevo credo, habida cuenta además de que allí residen los posibles agentes de difusión religiosa como los judíos, o población oriental. Pero el reconocimiento de la trascendencia de la red urbana en el proceso de cristianización no implica la conversión inmediata de un indígena romanizado, pues la romanización no supone la implantación automática del credo cristiano.

A la luz de todos los datos analizados sólo existen pruebas fehacientes de la existencia de comunidades cristianas en el territorio peninsular a partir del siglo IV, momento al que pertenecen los primeros sarcófagos romano-cristianos. Otros indicios sobre la disciplina y organización de estas comunidades también se sitúan en torno a estas fechas, cuando tenemos noticias de una realidad cristiana ya dotada de instrumentos adecuados para garantizar tanto su subsistencia como sus necesidades de expansión. Esa aparición de una presencia cristiana plenamente conformada ha hecho suponer la existencia de un pasado cristiano, que se remontaría a los primeros siglos de la era, del que no obstante no se conserva ningún indicio documental. Para explicar entonces esa laguna informativa finalmente se ha aducido que la implantación del cristianismo en la Península no se produce hasta el siglo III, y que la propagación del nuevo credo se efectúa una vez configuradas la doctrina, la disciplina y las estructuras jerárquicas.

Organización eclesiástica

La expansión del cristianismo y la proliferación de comunidades de fieles obligó a las instituciones eclesiásticas a establecer una estructura organizativa cada vez más compleja. La ausencia de modelos propios fue resuelta con la adaptación de la praxis administrativa bajoimperial al ordenamiento religioso cristiano. Sirva a modo de ejemplo la práctica legislativa desarrollada por la Iglesia que guarda relación con la imperial, pues las decretales o cartas doctrinales del obispo de Roma son respuestas a consultas de obispos similares a las constituciones imperiales que reciben los funcionarios ante las pertinentes consultas, e idéntica es la obligación de difundirlas entre colegas y subordinados. Además, la Iglesia

aplica el marco organizativo fundamental del Estado romano, la ciudad, convertida en sede episcopal, y reinterpreta las divisiones administrativas romanas. Y así cobran un significado religioso entidades propias de la demarcación territorial como municipium, ciuitas, conventus, provincia y diócesis. Esta última pasa a convertirse en el territorio donde el destino de todas las comunidades cristianas se encuentra en última instancia bajo la dirección de un máximo responsable, el obispo. Como sede episcopal, centro de su labor religiosa y al mismo tiempo lugar de residencia, se elige un núcleo urbano de prestigio adquirido por múltiples factores, bien por constituir un centro de poder político, bien por ser reconocido por la tradición como cuna del cristianismo y en consecuencia dotado de una autoridad que emana de su antiguo origen. Una subdivisión menor correspondía a un conjunto de territorios que recibían el nombre de *parochiae* en los que la presencia cristiana es tan reducida que comparten las estructuras básicas de funcionamiento y quedan vinculados a un núcleo único, la *ecclesia parochialis*.

Pero no sólo se delimita el conjunto de comunidades que quedaban bajo la supervisión de los obispos, sino además los límites que poseía su jurisdicción para evitar conflictos de competencias entre diócesis vecinas, y una jerarquía que reconociera la primacía de unos obispados sobre otros. Fue en Nicea donde se acuerda hacer coincidir en una misma ciudad la capitalidad civil con la eclesiástica y que la agrupación de obispos de una misma provincia estuviera presidida por el obispo de la capital provincial, denominado metropolitano. Asimismo se estipulan las potestades del obispo de la metrópolis, que tendrá poder para confirmar la elección de los obispos adscritos a su provincia y capacidad para convocar y presidir hasta dos concilios provinciales por año.

Atendiendo de manera más concreta al territorio peninsular, en Hispania la organización eclesiástica también adapta las estructuras civiles y ya en el concilio de Elvira se establece que sólo se pueden recibir las órdenes ministeriales en la provincia en la que se ha recibido el bautismo. Así pues, el territorio hispano quedó dividido en varias provincias eclesiásticas al frente de las cuales se encuentra como máximo responsable religioso un obispo metropolitano cuya sede, como ya se ha mencionado, suele coincidir con la capital administrativa. Así sucede en la provincia de Gallaecia don-

de destaca el obispado de Braga, capital de la provincia tardorromana. En esta misma provincia, en el territorio administrativo del conventus lucense se conocen cuatro obispados. Dos de ellos, Celenes y Lugo, remontan su existencia conocida a los primeros años del siglo V mientras que Britonia e Iria surgirían un siglo después. De todos modos, para la provincia de Galicia se ha supuesto que, aunque no de forma estable, Astorga tuvo el rango de sede metropolitana, como se deduce de la presencia de su obispo como único representante provincial en el concilio de Elvira. De todos modos, según Díaz y Díaz, la organización episcopal de Galicia presenta rasgos muy peculiares pues hasta el siglo VI, momento en el que san Martín de Dumio organiza la iglesia del reino suevo, la secuencia episcopal muestra una gran irregularidad y la presencia de obispos no se encuentra vinculada únicamente a núcleos urbanos destacados, sino también a lugares de escasa entidad en los que los obispos dirigen comunidades con un número de fieles reducido, una peculiaridad que este investigador atribuye a la difusión en esta zona de la herejía priscilianista.

Más ortodoxa es la división eclesiástica del sur meridional, pues las dos provincias eclesiásticas, la Bética y la Cartaginensis, estuvieron dirigidas durante los dos primeros tercios del siglo VI por sendos metropolitanos que residían respectivamente en Hispalis y *Carthago Spartaria*. A su vez, sobre la división de los conventos jurídicos se establecieron las distintas sedes episcopales. A modo de ejemplo cabe mencionar los obispados béticos establecidos en las ciudades de Asidonia, Ilipula, Itálica, Astigi, Corduba, Egabrum, Malaca y Tucci.

No obstante, existen casos en los que no se produce este correlato entre sede episcopal y antigua ciudad privilegiada, como sucede en la provincia lusitana, pues los conventos emeritense y el escalabitano ubican sus sedes episcopales principalmente en la zona norte. En el convento escalabitano como sedes episcopales se encuentran Olisipona, Egitania, Conimbriga, Beseo, Lameco. Sin embargo, Scallabis, capital del convento, no llegará a ser sede episcopal. En el convento emeritense el mayor número de sedes se localiza en la zona norte en centros como Caliabria, Salmantica, Abela y Caurio. De todos modos, en este convento, sí se comprueba adicionalmente la práctica más habitual pues el obispo metro-

politano dispone su sede en la ciudad de Mérida, elección que responde a la gran tradición de su comunidad cristiana y a su condición de sede del gobernador provincial, el *vicarius Hispaniarum*. Esa asociación entre geografía administrativa y eclesiástica se muestra asimismo sensible a la propia evolución política peninsular de modo que la disolución del tejido administrativo imperial y la instalación de nuevas realidades políticas tendrá su reflejo en la adaptación de las circunscripciones eclesiásticas a las nuevas fronteras y nuevas capitales.

Los instrumentos de gobierno: las asambleas conciliares

Con el propósito de adoptar y ofrecer una postura común en torno a cuestiones de orden interno, disciplinarias, litúrgicas o doctrinales, los obispos se reúnen en concilios de mayor o menor alcance y que pueden afectar a las comunidades cristianas de una o varias provincias o a todo el territorio imperial. La propia configuración de las asambleas conciliares, al menos en Occidente, de nuevo resulta deudora de la organización administrativa romana, pues tanto por su estructura como por su modo de proceder guarda relación con las asambleas provinciales, municipales o el senado romano. Bien diferente es el desarrollo de las asambleas conciliares en Oriente que refleja un ambiente que recuerda a las disputas filosóficas de las escuelas helenísticas, en donde el obispo cede su protagonismo al *didaskalos* y las decisiones adoptadas sobre todo en asuntos doctrinales deben más al argumento del maestro que al consenso de los obispos.

En el territorio peninsular se ha conservado noticia directa e indirecta de la celebración de concilios en todas las provinciales peninsulares pues decisiones como la separación de obispos de la Cartaginensis y la Bética, la expulsión de Itacio del episcopado o la deposición del obispo Rufo debieron de haberse acordado en las oportunas reuniones conciliares. Cabe añadir también que en el primer concilio de Toledo se recuerda un acuerdo previamente tomado por los obispos lusitanos. De todo modos, constancia documental se conserva de modo específico para tres concilios celebrados durante el Bajo Imperio: en Elvira a comienzos del siglo IV, en Caesarau-

gusta en 380 y el que tuvo lugar en Toledo en 400. Las actas de estas reuniones constituyen una fuente documental de gran utilidad para reconstruir el ambiente religioso de Hispania, permiten reconstruir la geografía eclesiástica de la Península y proporcionan datos adicionales sobre las estructuras sociales y económicas.

El concilio de Elvira

Ya se ha mencionado en páginas anteriores que junto a la correspondencia de Cipriano de Cartago y las actas de los mártires, una tercera fuente documental imprescindible para reconstruir la cristianización de Hispania es sin duda alguna el concilio de Elvira, que constituye un valioso caudal informativo en cuanto que ilustra no sólo acerca del grado de implantación de la fe cristiana en la Península y sobre la fisonomía de la comunidad devota, su organización interna, asuntos doctrinales y disciplinarios, sino también sobre el ambiente pagano, las relaciones de las comunidades cristianas con otros grupos de distinta adscripción religiosa, las estructuras sociales y económicas fundamentales de la Hispania bajoimperial, etcétera.

Los tres grandes debates que ha suscitado el análisis del concilio giran en torno a la fecha de celebración, el texto de las actas y si el contenido transmitido es únicamente producto del concilio o se trata de una colección canónica que no sólo recoge las deliberaciones del concilio de Elvira sino además las disposiciones adoptadas en distintas reuniones conciliares.

Por lo que respecta al año de celebración, a partir del análisis interno se han admitido como límites cronológicos los años 295 y 314, y las distintas fechas sugeridas se han ubicado en torno a la persecución de Diocleciano (303-306), de manera que para algunos autores el concilio tuvo lugar antes, en torno a 300, y según otros tuvo lugar con posterioridad, entre 306-314.

Sin embargo, en la actualidad, mayor interés suscita el debate en torno a la procedencia del contenido conciliar. Ya en 1975 M. Meigne recogió una hipótesis formulada en el siglo XVIII que apuntaba la posibilidad de considerar el documento conservado como una colección sistemática que recogiera las actas de distintos con-

cilios y no un *corpus* disciplinar sincrónico. Según este autor, si los primeros veintiún cánones pertenecen al concilio de Elvira, el contenido de los recogidos entre los cánones 63 y 75 proviene de concilios más o menos coetáneos y los cánones del 22 a 62 y 76 a 81 pertenecen a reuniones celebradas con posterioridad.

Posteriormente, en 1987, J. Suberbiola también distinguía una colección conciliar integrada por las actas de cinco concilios hispánicos correspondientes a los siglos III y IV ordenadas de la siguiente manera: los veintidós primeros cánones pertenecerían al concilio celebrado en Elvira hacia 309; del 23 al 36 a un concilio de Lusitania que habría tenido lugar en 396; a un concilio hispanorromano que sitúa en el 365 pertenecerían los cánones del 37 a 52 y los comprendidos entre el 59 al 77 formarían parte del concilio más antiguo, celebrado en 298 en la Bética. Esta propuesta ha sido objeto de severas críticas pues no profundiza en el ambiente ni en las circunstancias religiosas que impulsan estas decisiones conciliares.

Cabe mencionar, por último, una reciente tentativa por recuperar esta hipótesis que descansa fundamentalmente en análisis de naturaleza filológica muy precisos realizados por Villela para quien el concilio de Elvira no puede ser considerado como el primer conjunto disciplinar de Occidente pues no tiene un origen único. Así parece demostrarlo la disociación entre una primera parte en la que se recoge la lista de asistentes a un concilio iliberritano y el texto que reúnen las disposiciones religiosas que suman un total de ochenta cánones. Por otro lado, los usos léxicos y sintácticos parecen confirmar la distinta procedencia de los textos, la existencia de glosas y añadidos que amplían el contenido de algunos cánones que en consecuencia corresponden a un momento posterior.

En definitiva, aunque resulte difícil averiguar la procedencia exacta de las disposiciones conciliares y el momento concreto en el que se promulgaron, y aunque, por el contrario, se acepte el carácter homogéneo del conjunto, el debate sirve al menos para acercarse con cautela a un documento que hasta ahora había sido aceptado como una realidad incontrovertible para conocer con exactitud el cristianismo antiguo.

Sea cual fuere la fecha exacta de celebración, el concilio de Elvira tuvo lugar antes de la promulgación del edicto de tolerancia de 313 y reunió en *Iliberris,* en las inmediaciones de la actual Grana-

da, a diecinueve obispos de los que el más conocido es Osio por su constante protagonismo en la política religiosa de Constantino. Todas las provincias hispanas estuvieron presentes en el concilio bien a través de su obispo o mediante un presbítero: un obispo de Galicia (de la sede de Astorga-León) y dos de la Tarraconense (uno de ellos de la sede de Zaragoza); tres de Lusitania: Ossonoba (Faro), Ebora (Évora) y Mérida; la provincia Cartaginense estuvo representada con seis enviados pertenecientes a las sedes de Eliocroca (en Murcia), Basti (Baza); Toledo, *Mentesa Bastitanorum* (Jaén), Acci (Guadix) y Cartagena. Los restantes procedían de la Bética: Córdoba, Epagra (Córdoba), de la actual provincia de Jaén Castulo y Tucci (Martos), Malaca (Málaga), Urso (Almería), Hispalis (Sevilla), Iliberris (Granada).

De la lista de asistentes se pueden extraer conclusiones particularmente interesantes: no sólo las actas del concilio recogen el nombre de obispos con sede en grandes núcleos urbanos, capitales administrativas u otros centros neurálgicos para las actividades comerciales como es el caso de Mérida, Córdoba, Sevilla, o Zaragoza o Toledo, sino también aparecen comunidades rurales que envían como representantes presbíteros o diáconos.

Las listas muestran que al menos a finales del siglo III existen comunidades suficientemente sólidas como para requerir una organización y jerarquía propia más menos autónoma, dirigidas bien por obispos en el primer caso o bien por presbíteros o diáconos dependientes de una sede episcopal próxima. Por otro lado, aunque participan representantes de las cinco provincias peninsulares, la mayor parte de los asistentes proceden de la parte meridional de la Península, la región más romanizada. Y así, a los veintitrés enviados de la Bética hay que añadir los seis del sur de la Cartaginense, y los tres del sur lusitano.

Y el conjunto de disposiciones promulgadas en Elvira permite asimismo vislumbrar algunos rasgos de los primeros núcleos cristianos en la Península. Por ejemplo, que el alcance de movimientos heréticos como el arrianismo o el novacionismo fue muy reducido frente a la intensidad observada en provincias próximas; el carácter fundamentalmente urbano de la cristianización peninsular en el siglo IV y la escasa penetración de la nueva fe en los medios rurales tal como se deduce de las referencias concretas a oficios de

casi exclusiva implantación urbana (prostitución, lenocinio, usura), a funciones administrativas y de representación existentes sólo en ciudades (como el flaminado o el duunvirato), o a las posibles fuentes de recursos económicos de los obispos que aluden a prácticas propias de los medios urbanos como el comercio o el préstamo. Incluso las referencias a la esclavitud se circunscriben al ámbito doméstico y no al entorno rural. Al mismo tiempo no se percibe ningún interés en iniciar un programa de cristianización rural pues, a diferencia de lo observado posteriormente, a los grandes propietarios de las villas latifundistas no se les exige responsabilidad alguna en la conversión de sus dependientes y se les recomienda respetar sus prácticas paganas para impedir conflictos. Esta escasa penetración del nuevo credo entre los grupos menos favorecidos sobre todo en el medio rural, queda reflejada asimismo en la ausencia de mención alguna dirigida a los esclavos cristianos y a la posible instrucción de los mismos en la fe cristiana.

Por lo que respecta al propósito fundamental de la reunión conciliar, las resoluciones emitidas permiten deducir que a diferencia de lo observado en otras provincias, el concilio no tiene como principal objeto resolver disputas heréticas también detectadas en Hispania, sino que sobre todo el interés de los asistentes se dirige a tres áreas fundamentales: la relación con el ambiente pagano, la regulación de la vida matrimonial y familiar y, en consecuencia, las relaciones sexuales y por último la organización interna de las comunidades.

En efecto, la represión de las prácticas paganas queda recogida en las actas como uno de los mecanismos fundamentales para conseguir la cristianización del territorio. Así lo demuestran los veinte cánones que guardan relación con el paganismo y la imposición como procedimiento expeditivo de la pena máxima de excomunión perpetua para diecisiete delitos. El concilio regula las condiciones de admisión de los paganos en la Iglesia. En líneas generales era necesario someterse a dos años de catecumenado para recibir el bautismo. Condiciones más severas se imponen a los actores y aurigas a los que se les obliga a retirarse de su oficio y sin embargo a los flamines se les permite formar parte de la comunidad sólo después de tres años de instrucción. Entre las razones que pueden explicar que la conversión de los flamines exija un menor rigor, se

encuentra la imposibilidad de impugnar y suprimir un cargo vinculado especialmente a un culto tan plenamente inserto en el tejido urbano provincial como el culto imperial que seguía mostrando su utilidad como instrumento de cohesión ideológica en torno a la figura del emperador. De modo que más que su proscripción, las disposiciones conciliares tienden a privarlo de sus funciones religiosas y convertirlo en una responsabilidad exclusivamente civil.

Un gran número de cánones regula la vida familiar y recoge el comportamiento sexual correcto. El ideal que se persigue para la mujer cristiana es el de la esposa fiel, o de virgen consagrada a Dios, es decir, un elemento pasivo y jamás protagonista de la vida comunitaria, litúrgica o espiritual en consonancia con la dependencia social y cultural de la mujer con respecto al hombre. Al estar destinada a la vida matrimonial con el propósito último de engendrar y educar cristianamente a sus hijos, se censuran las prácticas sexuales, extra y/o prematrimoniales, el abandono conyugal, el aborto, y el entregar a las hijas en matrimonio a gentiles, judíos o herejes. Se recogen en Elvira disposiciones que prohíben a las mujeres escribir a hombres laicos si no es en nombre de su marido, y que las bautizadas reciban cartas de amistad de ninguna persona si aparecen como únicas destinatarias. Las mujeres debían pasar por un largo catecumenado siempre superior al que se sometían los hombres pues si éstos podía recibir el bautismo tras dos años de preparación o sin instrucción alguna en caso de muerte, las mujeres sólo recibían el bautismo tras un catecumenado de cinco años del que quedaban exentas en caso de enfermedad grave. En definitiva, los cánones conciliares reservados a la comunidad femenina ponen de manifiesto, en primer lugar, el destacado número de mujeres convertidas y su elevada posición social, y por otro, inciden en la pureza y fidelidad matrimonial. Tradicionalmente se han considerado estos rasgos como elementos constitutivos del código de conducta femenino cristiano que servían para distinguirse del entorno social pagano en el que se integran las comunidades cristianas. Pero los valores imperantes entre las mujeres paganas del momento no fueron muy diferentes a los defendidos por la moral cristiana y la castidad y continencia aparecen como norma de conducta exhibida en las dedicaciones funerarias del mundo pagano contemporáneo. De modo que lejos de servir de elemento diferen-

ciador, el conjunto de valores muestra la estrecha y pacífica relación entre ambos sistemas religiosos y la voluntad integradora del cristianismo en las estructuras sociales e ideológicas del mundo bajoimperial.

Por último, un tercer grupo de disposiciones conciliares giran en torno a la organización interna de las comunidades cristianas. Se promulgan cánones dedicados a definir la autoridad y la estructura jerárquica, con la intención de fortalecer el poder de los responsables religiosos sobre la comunidad de fieles para la que cumplen tareas similares a las desempeñadas por los magistrados municipales; por ejemplo, eran responsables de las finanzas de la iglesia y su administración. La elección del representante episcopal se encuentra en manos de los fieles y se insiste en el carácter ejemplar de su conducta: se condena, por ejemplo, con la excomunión a los obispos que mantienen relaciones sexuales incluso con su esposa; podían tener esclavos y libertos a su servicio pero se les prohíbe las prácticas comerciales toleradas sin embargo en sus hijos, libertos o amigos. Dados los requisitos económicos que se exigen a los obispos resulta comprensible que la jerarquía eclesiástica estuviera en manos del grupo privilegiado. Se dispone incluso la prohibición de que los libertos puedan ascender en la jerarquía cultual con objeto de mantener en el ámbito religioso su dependencia legal e impedir que con su promoción puedan adquirir una posición superior respecto a los libres y que por lo tanto pueda mantener una relación conflictiva con sus dueños.

En páginas anteriores se ha podido comprobar que el concilio de Elvira responde a un ambiente en el que resulta preciso exponer las bases de las incipientes comunidades cristianas sobre todo en cuestión de disciplina y funcionamiento interno con la intención de definir la identidad cristiana en un entorno pagano. Bien diferente es el propósito de los dos concilios posteriores celebrados en el siglo IV en territorio peninsular: el reunido en Caesaraugusta en 380 y el que tuvo lugar en Toledo en 400. Ambos guardan relación con la extensión y difusión de las doctrinas priscilianistas, y se dictaminó enérgicamente en su contra. La elección del emplazamiento tampoco parece casual. Zaragoza aparece como centro urbano situado en las vías de comunicación entre Gallaecia y el sur de la Galia, el territorio en el que el priscilianismo tuvo una mayor difusión. La elección

de Toledo guarda coherencia con la difusión del movimiento priscilianista en el territorio lusitano a la muerte de su fundador.

Además de las disposiciones conciliares que en ambos casos se promulgan para reprimir el movimiento priscilianista, las actas conciliares también dejan testimonio de la vida de las comunidades cristianas a finales del siglo IV, un momento cualitativamente distinto al reflejado en Elvira, toda vez que el cristianismo se ha convertido en la religión oficial del Imperio y que se produce la progresiva conversión de los grupos dirigentes. Se constata, por ejemplo, la habilitación de espacios destinados al culto cristiano en las grandes villas de la aristocracia terrateniente con lo que el desarrollo de la práctica cristiana supera el límite de las basílicas urbanas. Frente a la preocupación manifestada en Elvira por regular el comportamiento sexual de la mujer, el interés conciliar se dirige ahora a la activa participación femenina en la Iglesia, que se percibe como una amenaza para la jerarquía masculina.

Los instrumentos de gobierno: la jerarquía eclesiástica

Al formar parte de la estructura social del Imperio, la jerarquía eclesiástica contribuye a consolidar y perpetuar el sistema, al tiempo que lo transforma y, como se ha mencionado en páginas anteriores, adapta la organización de la Iglesia al modelo civil romano. No sólo la organización jerárquica de las diócesis es fruto y reflejo de la administración imperial, pues la eclesiología recoge asimismo el sistema jurídico romano. El clero, por ejemplo, constituye un *ordo,* de ahí que se indique el acceso al ministerio con el término *ordinare,* el mismo que el ordenamiento jurídico romano emplea para designar a la persona encargada de una función. Analizados todos estos rasgos, no resulta extraño que la Iglesia quede configurada como una institución muy jerarquizada y de carácter centralizador. A la cabeza de la Iglesia se consolida el protagonismo del obispo de Roma, el papa, y tras él, y con autoridad sobre todo el territorio peninsular, el concilio, que reúne a los representantes episcopales de las distintas diócesis. A continuación, el obispo metropolitano, con sede como ya hemos visto en la capital de cada provincia eclesiástica, y que en calidad de representante papal acudía a las reuniones

conciliares. Y tras los obispos (elegidos por la comunidad de laicos), y en orden de responsabilidad religiosa decreciente, se encontraban los presbíteros, diáconos y clérigos.

Las invasiones afectaron profundamente al tejido administrativo romano sobre todo a nivel local, y las magistraturas y competencias municipales, dadas las responsabilidades y obligaciones que les son inherentes, son percibidas más como una pesada carga que como el honor cívico que representaban en periodos anteriores. En estas circunstancias, el obispo asume un protagonismo inusitado pues no sólo se erige en el tutor espiritual de la comunidad en los núcleos urbanos en los que reside sino que también asume esas funciones directoras codiciadas anteriormente por el grupo decurional. El personal eclesiástico de mayor nivel con frecuencia ocupa el cargo de *defensor civitatis* que se convierte en un óptimo recurso para llenar de contenido real su papel mediador entre las ciudades y el poder central, entre los menos favorecidos y los más pudientes. Como parte de su tarea recoge las reclamaciones contra los abusos de poderosos, defiende a los miembros de la curia de los problemas surgidos en el desempeño de sus magistraturas y vela por la integridad del territorio de las *civitates*. Al obispo se le otorga además capacidad judicial, de manera que a través de la *audientia episcopalis* imparte justicia en aquellos asuntos en los que está involucrado personal eclesiástico y para cuya resolución incluso podían ser requeridos *in extremis* la asamblea conciliar y en última instancia el papa. El obispo cuida de la fundación y dotación de iglesias y monasterios y se encarga, como veremos posteriormente, de la administración de bienes eclesiásticos.

El obispo aparece como un miembro imprescindible para su comunidad, en primer lugar en calidad de padre espiritual pues se convierte en el agente mediador entre la comunidad y los patronos celestiales, santos o mártires, que a los ojos de la población ofrecían una protección más eficaz que las débiles fuerzas militares del Imperio. Los relatos hagiográficos, eficaces vehículos de propaganda episcopal, recogen, por ejemplo, el papel fundamental de las reliquias de santos como Eulalia de Mérida, san Vicente de Zaragoza y san Acisclo de Córdoba en la defensa de sus ciudades. El prestigio que le proporcionaba esta responsabilidad permite consolidar su posición en relación no sólo a la silla episcopal sino al destino

de la propia ciudad en la que reside. Pero este protagonismo en la vida cívica sólo es posible una vez se ha producido la identificación entre comunidad civil y religiosa, una circunstancia que precisa de la completa cristianización del tejido urbano.

Así pues, con el propósito de consolidar su prestigio al frente de la comunidad devota que dirige, y al tiempo ampliar la red social de su patronazgo mediante la conversión de los paganos, el obispo ejerce un absoluto control de las distintas instituciones eclesiásticas de su provincia y por otro lado asume la tarea de evangelizar el territorio bajo su cuidado. De modo que la cristianización del territorio peninsular se efectúa desde los centros episcopales a otros núcleos urbanos de menor entidad y desde la ciudad al campo en una red de relaciones monopolizada por el obispo, último responsable del éxito de la tarea cristianizadora. De hecho, aunque haya indicios de comunidades cristianas en épocas anteriores, es ahora, durante los siglos IV y V cuando, con el amparo de las instancias políticas, se constata una cristianización mayor y más profunda que alcanza a todos los sectores sociales. En este contexto se enmarca, por ejemplo, la expeditiva labor de evangelización llevada a cabo por Secundo de Menorca.

Pero el obispo, además de prerrogativas civiles y religiosas, dispone de un capital ideológico que puede ser instrumentalizado para satisfacer los deseos de poder personal y la ambiciones políticas de las familias aristocráticas. La capacidad que posee el obispo de movilizar a la plebe urbana es evidente en los linchamientos que tuvieron lugar en Mérida y Tarragona, en donde la actitud de la comunidad no responde a criterios de defensa o ataque a la ortodoxia, un pronunciamiento que sobre todo guarda relación con disputas dogmáticas ante las cuales los fieles se muestran indiferentes, sino que se trata más bien de una actitud que depende del liderazgo moral que se reconoce a los obispos y de la tradicional solidaridad de los miembros de una comunidad hacia su patrono.

Por todo ello el nombramiento al frente de las sedes episcopales más destacadas resultó ser enormemente atractivo. Las prerrogativas de un metropolitano o de un obispo al frente de una diócesis particularmente prestigiosa, abría la posibilidad de intervenir en la elección de los obispos de las sedes próximas, de presionar a favor de uno u otro candidato con objeto de contar con un futuro co-

laborador y, por lo tanto, de disponer de mayor capacidad de presión en cualquier reunión conciliar, y en consecuencia de extender su poder en un territorio más amplio. La epístola de san Consencio que recoge la relación del presbítero oscense Severo con la casa de Teodosio, refleja el monopolio de la aristocracia senatorial al frente de los obispados tarraconenses. Otro ejemplo de la red de relaciones para controlar una jurisdicción episcopal es el nombramiento como obispo que Nundinario de Barcelona otorga a su protegido Ireneo para una sede *ex novo* localizada en Egara.

Las relaciones episcopales pueden rebasar fronteras como muestra el caso de un sacerdote originario de Arabia que visita a Hidacio, los contactos de los obispos de Gallaecia con personalidades del otro extremo del Mediterráneo, las misiones diplomáticas que encabezan obispos como Simphosio, responsable de una sede desconocida y que encabeza por orden del rey suevo Hermerico una misión diplomática dirigida a Rávena. O Avito, que informa a Balconio de Braga por medio de una carta escrita en Jerusalén sobre el descubrimiento de unas reliquias y le ruega que transmita la buena nueva a sus fieles. Un caso particularmente interesante es la elección en 431 de Hidacio, obispo de Aquae Flaviae (Chaves), como delegado de la embajada enviada a la Galia ante el general Aetius, responsable de la defensa de Hispania con el propósito de solicitar su ayuda para poner fin al pillaje y saqueo de los suevos en tierras de Gallaecia. La misión se culminó con éxito y fue enviado a Hispania el conde Censorius quien un año más tarde inicia junto a Hidacio negociaciones con los suevos que concluyen con el establecimiento de la paz.

Los obispos hispanos también mantienen, a través de la vía epistolar, un contacto continuo con el papado del que no sólo ellos obtienen el beneficio que supone el apoyo papal con el que consolidar su posición, sino que también favorece al propio primado de Roma, pues al admitir estas apelaciones asegura su influencia en la península Ibérica.

Poder económico y social de la iglesia en Hispania

Durante los primeros siglos de vida, las comunidades cristianas dependieron para su supervivencia de los recursos económicos ofre-

cidos por los devotos más acomodados. Pero cuando el cristianismo fue primero tolerado y posteriormente reconocido como religión oficial del Estado romano, el patrimonio eclesiástico se vio acrecentado enormemente a través de la financiación que directa o indirectamente proporcionaba el Estado. La Iglesia bética debió de contar con un patrimonio considerable consecuencia de la temprana cristianización de la zona con respecto al resto de Hispania y el carácter acumulativo del mismo. En Hispania se convierte en una de las grandes propietarias, y ya en el siglo V poseía municipios enteros (Segovia, Buitrago, Coca). Junto a la explotación de latifundios a cargo de colonos, el clero participó asimismo en la comercialización de productos manufacturados y en el préstamo con usura cuyo uso quedó regulado en los cánones del concilio de Elvira.

De manera que la Iglesia disponía, por un lado de los recursos directos de sus devotos a través de donaciones testamentarias de tierras y bienes entregados voluntaria y libremente, y por otro, de las subvenciones del Estado que a partir de Constantino y sus sucesores se traducen en la concesión de tierras propiedad del patrimonio imperial que se destinan bien a la obtención de rentas, bien a la construcción de recintos dedicados al culto cristiano.

No obstante la liberalidad imperial quedó fundamentalmente canalizada a través de un régimen fiscal específico que benefició especialmente al personal eclesiástico de mayor rango.

Las primeras ventajas económicas fueron reguladas por Constantino que concedió exenciones a los representantes de las curias municipales, los decuriones, que pasaran a formar parte de la jerarquía eclesiástica. Quedaron de este modo liberados de los *munera personalia* y otras cargas curiales como impuestos sobre el comercio, contribuciones para el mantenimiento del ejército, trabajos públicos, etcétera. Con estas medidas el clero cristiano fue equiparado al pagano por lo que respecta a la asignación de privilegios económicos. Ahora bien, pronto se percibió el desequilibrio económico que comportaba la exención total de impuestos para todo individuo decidido a formar parte de la Iglesia y ya durante el propio principado de Constantino por una ley promulgada en 320 /329 se deniega este privilegio a los decuriones y sus descendientes para que no puedan «refugiarse en el nombre y al servicio del clero». Más adelante Constancio concede la exención de los *munera cu-*

rialia y otras obligaciones municipales a los hijos del clero siempre que permanecieran al servicio de la Iglesia y por una ley de 356/357 se amplían los beneficios no sólo a los descendientes sino a las esposas y personal de servicio. Constancio reiteró el privilegio por el que se eximía al personal del clero de cumplir con los *munera sordida,* aunque no concedió los mismos beneficios a los clérigos que poseían tierras. Tras la supresión de estos edictos por Juliano, fueron restaurados por Valentiniano y Valente aunque no se aplicaron a aquellos individuos con un alto poder adquisitivo y a los decuriones. Posteriormente Graciano confirma esta exención y la amplía al clero subalterno: los custodios de iglesias y oratorios. Los emperadores sucesivos confirmaron estos privilegios hasta 425.

Otros beneficios son conocidos gracias a las disposiciones recogidas en el concilio de Elvira que regula el comportamiento permitido a los miembros del clero en cuestiones parimoniales: por ejemplo se prohíbe a los clérigos el préstamo con interés, pero se les permite la práctica de la *negotiatio,* la dedicación al comercio siempre que no acudan personalmente a las ferias y mercados ubicados más allá de su provincia. Se trata ésta de una actividad que debió reportar grandes beneficios a muchos clérigos habida cuenta de que además se les eximió del pago del impuesto exigido a los comerciantes para la misma actividad *(collatio lustralis).* Esta disposición promulgada bajo el principado de Constancio II se extendió además a las mujeres, hijos y servidores de los clérigos también eximidos del pago de este impuesto.

Pero los emperadores no sólo mejoraron las condiciones económicas del personal eclesiástico, sino que fortalecieron la situación financiera de la propia Iglesia con disposiciones específicas. Las propiedades eclesiásticas, por ejemplo, quedaron libres de la prestación de servicios públicos, que constituía una forma adicional de imposición fiscal. Las propiedades estaban asimismo exentas del cumplimiento de cargas extraordinarias como la reconstrucción de puentes y vías y se concede a la Iglesia la posibilidad de recibir donaciones, una medida que contribuyó de manera significativa al crecimiento de su patrimonio hasta el punto que la legislación imperial recoge disposiciones para regular estas donaciones. Y así, Valentiniano fue el primero en dictar estas normas con una ley, leída en las

iglesias, donde se acusa al clero de buscafortunas. Y es que desde las instancias estatales fueron vistas con recelo las donaciones que los fieles más adinerados hacían de todo su patrimonio a la Iglesia, sobre todo cuando los bienes se dedicaban a propósitos diferentes a los estipulados en el testamento. Y así, para evitar comportamientos irregulares, se promulgan disposiciones que limitan la generosidad de los devotos más adinerados, fijan unas normas para futuras donaciones y con el fin de evitar la apropiación de patrimonio por parte del obispo, recuerdan la necesidad del beneficiario de respetar la voluntad del que hace testamento.

Los obispos aparecen por lo tanto como administradores de bienes de viudas y huérfanos o de los donados en testamento a la Iglesia. Gracias a las donaciones estatales y privadas y a las exenciones fiscales, las iglesias contaron con una gran fuerza patrimonial que en esta época de crisis la dotaron de un poder considerable. La gestión de este patrimonio eclesiástico se destinaba al mantenimiento del clero y de los recintos cultuales y sobre todo quedaba justificada doctrinal y moralmente por la necesidad de disponer de recursos para atender a los pobres, viudas y huérfanos indigentes. El clero ofrece su hospitalidad a peregrinos, ancianos y necesitados, una asistencia social desarrollada en el marco en el que el cristianismo estaba más difundido, el ámbito urbano. La caridad fue una de las principales actividades desarrolladas por la Iglesia en un momento en el que el auxilio cristiano se convierte en el único medio de subsistencia para muchos individuos empobrecidos. Las prácticas evérgeticas, que constituyen el correlato más aproximado en el mundo pagano, son menos frecuentes en este periodo de crisis por varias circunstancias: pérdida de poder adquisitivo de los grupos decurionales, redefinición de los paradigmas que definían la vida ciudadana, de la posición que en ella desempeñaban los grupos privilegiados y de los beneficios que en el ámbito ideológico proporcionaba la evergesía a quienes la practicaban, etcétera. De manera que estas actividades que formaban parte del modo de vida de los patronos laicos son ejercidas también y con mayor fuerza por los obispos que las integran como una actividad imprescindible en su misión pastoral.

Al no existir una regla fija sobre la partida destinada a este uso, la intensidad de la labor caritativa dependía de las iniciativas per-

sonales de los obispos, de modo que encontramos obispos de pequeñas ciudades ejerciendo funciones de asistencia de gran envergadura y otros de iglesias más ricas que se prodigan menos. Hay obispos sedientos de riquezas que gestionan para su propio uso y disfrute el patrimonio de la Iglesia y que generan con su comportamiento un malestar social que se resuelve de modo violento. Para algunos autores esa tensión aparece como uno de los motivos que subyace en la revuelta de los bagaudas, bandas armadas que saqueaban y mataban tanto a los grandes propietarios laicos como a las iglesias y obispos. En el año 449, por ejemplo, atacaron la ciudad de Tarazona y mataron a su obispo.

La cristianización de los grupos dirigentes

Los beneficios descritos en páginas anteriores inherentes al desempeño de alguna responsabilidad eclesiástica, y sobre todo el ejercicio de la tarea episcopal, constituyeron un gran aliciente para atraer a la aristocracia senatorial al credo cristiano y a la incorporación a la máxima jerarquía eclesiástica. A lo largo del siglo IV la cúspide de la Iglesia quedará en manos de representantes de las oligarquías municipales y de la aristocracia provincial de modo que el episcopado se identifica progresivamente con los grupos sociales dirigentes. La escasa documentación prosopográfica que se conserva para la Hispania del siglo IV revela la atracción de esa antigua aristocracia senatorial por las sedes episcopales hispanas. Ilustra esta circunstancia la conversión de Teodoro, un judío de Iamona (Ciudadela) patrono de la ciudad y *pater patrum* de la sinagoga de la ciudad, cuya conversión, alentada por la presión ejercida por la comunidad de cristianos, fue seguida por la de otros miembros destacados de la elite ciudadana.

Como ya se ha apuntado, un grupo social específico percibió los atractivos económicos que ofrecía la conversión al cristianismo y el desempeño de alguna responsabilidad religiosa: los curiales. La carrera eclesiástica era especialmente atractiva como vía de escape para este grupo con una situación económica crítica y que soportaba una gran presión fiscal. Por este motivo, el Estado tuvo gran cuidado, en la integración de los decuriones en la estructura

eclesiástica, de eximir al clero de las cargas que recaían sobre los curiales o, a la inversa, de que los curiales entraran en el clero para abandonar estas responsabilidades, lo que hubiera supuesto un grave problema económico, puesto que el *ordo* decurional aparece como el principal sustento de la esencia misma del sistema romano, la ciudad. La única excepción que fue permitida se refiere al acceso al episcopado, que liberaba al elegido de sus responsabilidades fiscales. Sin embargo, los individuos pertenecientes a jerarquías inferiores sólo podían quedar dispensados del cumplimiento de los *munera* a condición de que donasen sus bienes a la curia o que algún miembro de su familia asumiera sus obligaciones. La responsabilidad económica de los curiales fue objeto de tal regulación que incluso cuando muere el individuo de la familia que había asumido las cargas, el sacerdote debe volver a cumplir sus responsabilidades con la curia. Estas disposiciones que tienen vigencia desde Constante hasta Graciano repercuten en la Península en la medida en que estas elites municipales constituyen el principal sustento del sistema romano en el territorio provincial puesto que sobre ellas descansa, sobre todo en este periodo de cambios, la esencia misma del mundo romano: la ciudad.

De modo que no resulta extraño que los emperadores posteriores reiteren las restricciones a la entrada del grupo decurional en el clero, pues, como he señalado, las pérdidas económicas podían ser considerables. Y a pesar de que la integración en las estructuras eclesiásticas de los decuriones podía constituir un eficaz instrumento de cristianización en las comunidades pequeñas, se interpretó que la participación de los curiales en el clero respondía a motivos económicos más que a razones espirituales. La formulación legislativa recoge así la prioridad concedida al mantenimiento del equilibrio económico en detrimento de la vida espiritual de las comunidades locales.

Pero la cristianización no sólo fue promovida mediante incentivos económicos. Un aliciente añadido fue el nombramiento de cristianos para ocupar altos cargos administrativos. Aunque los emperadores se mostraron tolerantes por lo que respecta a los nombramientos de funcionarios de rango inferior, enfatizaron la necesaria compatibilidad religiosa en los niveles administrativos superiores. La influencia del cambio de credo en la promoción po-

lítica queda reflejada en la propia fisonomía de las ciudades de manera que los lugares más tempranamente cristianizados son precisamente los centros urbanos con una responsabilidad administrativa importante.

Hay que añadir además las consecuencias derivadas de otras reformas promovidas por Constantino que en esencia no respondían a un propósito religioso como las modificaciones acometidas para recomponer un senado diezmado. Así, por designación imperial el *ordo senatorial* queda reconstituído con caballeros que probablemente se inclinarán por las preferencias religiosas de aquel a quien debían su ascenso social. A estas nuevas familias senatoriales se añaden los miembros de una burocracia imperial progresivamente cristianizada que mediante su integración en el senado son premiados por su servicio y componen una aristocracia al servicio del aparato estatal. Esta nueva nobleza que ocupaba magistraturas desvinculadas del *cursus* senatorial ya que se reclutaba fuera de los canales tradicionales, detentó competencias cada vez más amplias y ejerció en la corte imperial, en la que se centralizaban los departamentos de todas las administraciones, una influencia política relevante y autónoma con respecto al senado romano. En este grupo destacan familias que proceden de la misma provincia cuya influencia en la corte fue tan considerable que se ha llegado a sostener la existencia de grupos de presión unidos por esa comunidad de origen. Según defienden algunos investigadores se trataría de auténticos «lobbies» formados por miembros destacados de la burocracia imperial cuyo vínculo es la defensa de unos intereses más cercanos a su provincia natal, unos intereses que anteponen al gobierno del Imperio. Un ejemplo de ello es, como se ha indicado en páginas anteriores, el llamado clan hispano. Se acepte o no la existencia de estos grupos, la documentación prosopográfica revela una significativa presencia de miembros de la aristocracia provincial hispana cristianizada en la corte imperial.

En definitiva, no faltan alicientes para la conversión: honores, beneficios materiales, hasta el punto de que entre los defensores del paganismo e incluso entre las autoridades eclesiásticas se encontraba muy extendida la idea de que el abrazo del cristianismo respondía con gran frecuencia a la ambición. Y puesto que las conversiones parecen responder a la política religiosa promovida por cada

emperador, los mismos motivos permiten comprender la apostasía con objeto de evitar la pérdida de poder adquisitivo y social. El papa Siricio envía una carta al obispo Himerio de Tarragona a fines del siglo IV en la que se denuncia los cristianos que apostatan.

La cristianización de la ciudad

La difusión del cristianismo en el ámbito urbano dejó su reflejo en una cristianización de la topografía de las ciudades hispanas que se detecta a partir del siglo IV. Como podrá comprobarse en el apartado correspondiente, los datos arqueológicos sobre los cambios urbanísticos en las ciudades no son muy abundantes pero de las excavaciones surgen indicios que permiten reconstruir el proceso de cristianización del espacio cívico. Inicialmente, la fisonomía urbana se vio renovada gracias al patrocinio privado sostenido por los devotos del grupo privilegiado, el único con suficiente poder adquisitivo para sufragar la construcción de edificios adecuados para albergar el culto cristiano y costear los gastos que requería el mantenimiento del recinto y el personal eclesiástico. Posteriormente, esta labor evergética se vio reforzada por la intervención estatal. Gracias a estas iniciativas, la geografía religiosa en el ámbito urbano cuenta no sólo con iglesias sino con otros recintos como baptisterios, hospitales, basílicas dedicadas a los mártires, etcétera. En definitiva, la cristianización de las ciudades dota al ámbito urbano de una complejidad mayor al convertirla en receptora de nuevas funciones.

Con el tiempo, esta cristianización de la topografía urbana supone, por un lado, la instalación de iglesias en los centros neurálgicos de las ciudades que aprovecha la existencia de espacios destinados en otro tiempo a fines religiosos y con mayor frecuencia a actividades civiles: edificios destinados a espectáculos públicos, odeones, teatros, estadios, circos y anfiteatros además de termas, construcciones militares, almacenes, pórticos; en definitiva, cualquier estructura arquitectónica en desuso y reaprovechable, fue incorporada por los cristianos a su patrimonio inmueble. De manera que el empleo de anteriores estructuras sacras constituye no tanto una medida de carácter ideológico, sino parte de un programa más

amplio de habilitación. Estos espacios tanto religiosos como civiles, una vez abandonados, son susceptibles de ser reutilizados para la configuración de una red de instalaciones eclesiásticas adecuadas para satisfacer las necesidades de una comunidad devota en constante crecimiento. En efecto, la construcción de iglesias en el interior del tejido urbano se constata en las zonas más populosas donde las exigencias pastorales así lo requieren aunque no pueden ignorarse otras consideraciones que justifican la elección de un determinado emplazamiento como la especulación del terreno y las condiciones topográficas.

De todos modos, la instalación de las sedes episcopales y arzobispales en el interior de las ciudades no supone una sustitución radical e inmediata de las antiguas áreas cultuales romanas que fueran respetadas, tal como se observa en ciudades lusitanas como Mérida o Évora, donde se conserva la base de templos romanos y donde las áreas de culto cristianas se elevaron en torno al foro. Y es que, incluso cuando se constata este proceso de reutilización del patrimonio antiguo (de carácter cívico o religioso), el aprovechamiento de estructuras sacras parece ser una de las opciones menos empleadas por los cristianos.

En efecto, se prefería fijar el emplazamiento de una iglesia en un recinto distinto al pagano con el fin de marcar la oposición entre los dos sistemas religiosos. Templos paganos, santuarios y estatuas eran evitados por los cristianos como focos de atracción de las potencias demoníacas a las quedaron reducidas los dioses paganos en la teodicea cristiana. De manera que no se puede esgrimir la reutilización de recintos paganos ni como prueba irrefutable de una confrontación violenta entre ambos sistemas religiosos ni como huella simbólica de victoria del cristianismo que deja testimonio de su éxito a través de la cristianización de estos recintos. Por el contrario, los cristianos pretendían evitar la asimilación funcional de estos edificios mediante su separación espacial.

La ubicación de las primeras iglesias en zonas extra-forales atiende además a otros motivos como el propio funcionamiento de los edificios cívicos que lo componían. Las actividades económicas, políticas, administrativas, siguen centralizadas en el foro, y siguen cumpliendo sus funciones el edificio que alberga el tribunal, la casa de la anona o el palacio del jefe militar.

La ciudad de Mérida constituye un ejemplo paradigmático de todas estas circunstancias. Edificios romanos como el teatro, foro o circo siguen en funcionamiento como también acontece en otras ciudades. En Tarragona, Sisebuto amonesta a Eusebio, obispo a comienzos del siglo VII, porque suele asistir a los juegos del circo. En Barcelona el foro perdura hasta el siglo VI. En el año 531, Amalarico fue asesinado en uno de sus edificios cuando intentaba refugiarse en una iglesia. A la luz de estos datos no parece posible sostener un relevo cronológico entre la desaparición del foro y la construcción de la basílica episcopal, como si ésta desempeñara las funciones administrativas, políticas y económicas que debían desarrollar en el antiguo centro cívico romano.

En definitiva, la praxis más habitual tiende a localizar los grandes recintos cultuales, al menos inicialmente, en una posición marginal con respecto a ese centro cívico. El complejo episcopal (la iglesia, sede del obispo, y su residencia), suele por lo tanto estar en los límites de la ciudad y la progresiva cristianización de la población urbana que conlleva la desaparición progresiva de las anteriores manifestaciones cultuales convertirá a estos centros eclesiásticos en nuevos focos religiosos situados *extra muros*.

La gran aceptación de tales emplazamientos queda confirmada por el crecimiento urbano que experimentan a partir del siglo V estas zonas suburbanas consagradas como áreas martiriales que constituyen nuevos puntos de atracción urbana que revitalizan el tejido urbano al atraer a artesanos, personal terciario y sobre todo una población flotante de peregrinos. En estas áreas, desempeñan un destacado papel las necrópolis cristianas que comparten espacio con las de origen pagano o se crean *ex novo*, en los terrenos propiedad de algún cristiano o a partir del enterramiento de un personaje local, un obispo, un santo o un mártir. Por ejemplo, a finales del IV se remonta en Valencia una necrópolis emplazada en un cementerio pagano alrededor de la tumba de san Vicente. Es frecuente que allí se ubiquen las basílicas martiriales construidas sobre los lugares donde los mártires realizaron milagros, padecieron martirio o encontraron la muerte. Por ejemplo, en Tarragona se documenta un área cementerial en el siglo IV alrededor de la tumba de san Fructuoso, y un siglo más tarde una basílica en su honor.

En un primer momento, la popularidad de este culto a los mártires generó un nuevo espacio religioso que precisaba de recintos cuya distribución interna difería de la que precisaban los recintos eclesiásticos destinados al culto litúrgico y la administración de sacramentos. Estos espacios reciben el nombre de *martyrium* o *memoria,* y aparecen vinculados al sepulcro del mártir. Pero las autoridades eclesiásticas pronto percibieron la fuerza de esta manifestación popular de devoción cristiana y con la intención de asegurar su control se le ofrece acomodo en la práctica cristiana fijada por la ortodoxia y se readaptan sus espacios para adecuarlos a las necesidades que impone la liturgia tradicional. Surgen así basílicas martiriales como la de Mérida, Marialba o Hispalis. La distribución de sus espacios litúrgicos se ajusta a esa condición de lugar de culto a los mártires y así, sobre el eje longitudinal de la iglesia, se dispone el altar en el extremo oriental y el lugar de conmemoración martirial en el polo occidental, de manera que ambas instalaciones se contraponen. Este modelo de planta basilical con ábsides contrapuestos será el más frecuente en las provincias Tarraconense, las islas Baleares (Cartaginense) y la Bética. Se trata de una distribución común también en África del Norte por lo que se habla de una provincia litúrgica hispano-africana.

De todos los datos existentes se puede deducir que el siglo IV en Hispania se define urbanísticamente por el asentamiento de una catedral en el interior de la ciudad o, si su construcción se remonta a principios del siglo, fuera de ella aunque con el tiempo se llevará al centro urbano. Es un comportamiento que se detecta igualmente en las ciudades de la Galia como Marsella o Arlés, que posee catedral desde 314, pero fuera del centro urbano, y en Italia donde la situación es semejante en Roma o en Milán donde bajo el episcopado de san Ambrosio se construyen iglesias en el límite urbano.

Aunque en Hispania son escasos los restos de arquitectura cristiana, de los vestigios conservados se puede deducir la gran heterogeneidad que preside la construcción cristiana en la Península. Es cierto que los edificios de época paleocristiana y visigoda de una misma provincia eclesiástica tienden a reproducir un modelo común. Por ejemplo, las cabeceras tripartitas, con baptisterio a los pies de la iglesia son frecuentes en las Baleares (Cartaginense) o la Tarraconense y los edificios de ábsides contrapuestos en la Lusita-

nia y la Bética. No se trata de todos modos de tipos arquitectónicos exclusivos del territorio hispano pues los ábsides contrapuestos son frecuentes en África del Norte y para las cabeceras tripartitas existen paralelos en Siria, Palestina y el Norte de África.

Los recintos dedicados al culto eucarístico presentan por lo tanto una estructura arquitectónica determinada en función de la organización del espacio litúrgico. No obstante, también se observa la coexistencia de distintos tipos arquitectónicos en una misma provincia lo que revela a su vez la presencia de modelos distintos de organización del espacio litúrgico en un mismo territorio.

Al mismo tiempo se detecta la presencia de un mismo modelo arquitectónico en distintas provincias hispánicas: por ejemplo, edificios de ábsides contrapuestos se localizan en la Bética, como la basílica de La Vega del Mar (San Pedro de Alcántara, Málaga) y El Germo (Alcaracejos, Córdoba), y en Lusitania en Torre de Palma (Alto Alemtejo, Portugal), Casa Herrera (Mérida). La planta con cabecera tripartita y baptisterio a los pies del templo aparece en la Bética en Gerena (Huerta de Nicomedes, Sevilla) aunque es como ya se ha mencionado el modelo más frecuente en las Baleares y en la Tarraconense como atestiguan los casos de Son Peretó (Mallorca), Son Bou (Menorca) y Villa *Fortunatus* (Fraga, Huesca), Santa Margarida (Martorell, Barcelona).

La difusión del cristianismo en el ámbito rural

Tras una primera fase en la que el cristianismo penetró en los grandes núcleos urbanos, a partir del siglo IV se asiste a una evangelización más lenta de las áreas rurales emprendida bajo la directa supervisión de la autoridad episcopal. Para consolidar la implantación de la nueva fe en el entorno rural se establecen centros adecuados para garantizar el mantenimiento del culto: las parroquias rurales. Su éxito quedará plasmado en la configuración de toda una geografía eclesiástica que refleja la preocupación y el éxito episcopal por incardinar la presencia cristiana en los medios rurales de la Hispania bajoimperial.

Para asegurar el control de estos nuevos focos cristianos, se procede a regular su organización, dotación de personal y recursos

y su dependencia con respecto a la sede episcopal a través de numerosas resoluciones conciliares. Por ejemplo, en el I Concilio de Toledo celebrado en 400 se obliga a todos los clérigos no sólo urbanos sino los residentes en *castella, vici* o *villae* a asistir a la misa diaria en la iglesia. Las parroquias además sólo disponen de personal eclesiástico subalterno, clérigos o como máximo diáconos, con frecuencia individuos de escasa formación cultural y cuyas dotes pedagógicas y predicadoras, fundamentales como instrumento de evangelización, son prácticamente nulas. Y así, en la diócesis de Arlés, Cesario advierte a estos clérigos la conveniencia de que en misa sólo lean las escrituras pero que no intenten explicar los sermones. Por otro lado, su ámbito de actuación se limita al mero edificio de culto. En definitiva, la misión de este personal eclesiástico se reduce con frecuencia al mantenimiento de las iglesias y a la celebración de ceremonias estrictamente litúrgicas y se requiere la presencia del obispo de la ciudad en la administración de los sacramentos. Por ejemplo, en el concilio de Elvira se establece la capacidad del diácono para regir una comunidad sin obispo o presbítero pero al administrar el bautismo será preciso la bendición episcopal que complete el sacramento.

Un factor añadido que permite explicar la escasa eficacia que obtienen algunas iglesias rurales en la cristianización del campo es la pésima influencia que ejercen algunos obispos movidos por la codicia. Los concilios recogen numerosas muestras de expresión de la avaricia episcopal puesto que se abandona la promoción de estos centros religiosos, y se esquilma su escaso patrimonio en beneficio propio. En el concilio de Braga se decreta que el obispo, en su visita pastoral a estos centros, tome sólo de las iglesias el honorario correspondiente a la cátedra, dos sólidos, y que no se obligue a trabajar a los clérigos diocesanos como esclavos.

Así pues, las parroquias rurales simbolizan el esfuerzo de la Iglesia por difundir el credo cristiano en el medio rural, un entorno en el que las prácticas paganas subsistieron con gran fuerza. El tratado *De correctione rusticorum* de Martín de Braga es un fiel reflejo de la pervivencia del paganismo en el campo, y la constante labor episcopal por cristianizar un territorio donde la resistencia pagana a la iglesia adquiere connotaciones no exclusivamente religiosas sino de otra índole, como símbolo ideológico de la resisten-

cia de algunos sectores ante la amenaza que suponía la implantación del cristianismo para determinados intereses económicos y políticos. Para obtener éxito en su empresa la Iglesia no duda en reutilizar antiguos espacios destinados al culto pagano con dos objetivos en ocasiones coincidentes: como símbolo material de la victoria cristiana y para beneficiarse de la afluencia de devotos atraídos por los antiguos centros cultuales paganos ahora desviados hacia la iglesia. A diferencia de la praxis del cristianismo urbano, que no muestra un excesivo interés en reutilizar los antiguos edificios de culto, en el mundo rural muchas iglesias se elevaron sobre lugares de culto paganos. Éste parece ser el caso de Santa Lucía del Trampal en Alcuéscar dada la abundancia de inscripciones dedicadas a la divinidad indígena Ataecina.

A medida que la Iglesia penetró en los medios rurales, se asiste al establecimiento de basílicas, recintos adaptados al crecimiento del cuerpo de devotos y a las ceremonias que precisaba la feligresía, y que por lo tanto no podían restringirse a las actividades litúrgicas sino disponer de espacios adecuados para la administración de los sacramentos.

Estas iglesias erigidas en el medio rural fueron costeadas por los *potentiores* que incentivaron su establecimiento en sus propios dominios con objeto de atender las necesidades espirituales propias, familiares y de sus dependientes. Por ejemplo, en el convento pacense, Monte da Cegonha conserva, estrechamente relacionada con una villa romana, un ejemplo de iglesia rural datada en el siglo IV. En Hispania se constata la existencia de estas basílicas o iglesias ya en el año 400 cuando en el concilio de Toledo se otorga una mayor autonomía litúrgica a los clérigos de estas iglesias. En el concilio de Lérida y en el segundo celebrado en Braga se dispone que todo señor que construya una iglesia en su dominio debía dotarla de los recursos suficientes para cubrir el mantenimiento del edificio y del personal eclesiástico. Asimismo se reprende a los *domini* que pretenden obtener beneficio de las iglesias cuya construcción promueven mediante el reparto con el clero de las ofrendas que reciben. Para evitar abusos similares, la administración de los bienes eclesiásticos de estos centros queda confiada al obispo. En el concilio de Lérida se recogen además severos castigos hacia una práctica por la que se intentaba evitar este control episcopal:

dada la mayor autonomía administrativa de los monasterios, muchas iglesias ubicadas en dominios particulares se hacían pasar por sedes monásticas aunque en estos centros no residiera comunidad religiosa alguna.

Así pues, una circunstancia fundamental en la cristianización de los campos fue la conversión de los grandes propietarios que pueden sufragar la construcción de iglesias, dejar testimonio de su fe en objetos de uso cotidiano como lucernas, vasos o piezas escultóricas o a la hora de la muerte en una inscripción funeraria o en su mausoleo.

Además, la vitalidad del cristianismo en las villas rurales se ha deducido no sólo de construcciones como las basílicas, mencionadas anteriormente, sino también del surgimiento de necrópolis adyacentes con características cristianas. Se parte del hecho de que incluso en pleno periodo visigodo, cuando algunas villas son abandonadas como lugar de asentamiento, las instalaciones romanas fueron transformadas con objeto de acondicionarlas como lugar de culto o enterramiento cristiano. Se trata de un fenómeno constatado en la Galia, regiones del Rin y del Danubio pero también en Hispania. Por ejemplo, en la villa de Aguilafuente (Segovia) las tumbas de inhumación se datan a finales del siglo VI y el VII. La villa de Baños de Valdearados (Burgos) sirvió asimismo de necrópolis desde los siglos IX al XI. Ahora bien, parece preciso someter la documentación a un riguroso análisis pues no existen argumentos para relacionar de modo exclusivo la devoción cristiana de los propietarios romanos que acondicionan *ad hoc* sus villas con el posterior empleo de estos enclaves como lugares de inhumación cristiana. Por ejemplo, la reutilización se efectúa tras un periodo prolongado de abandono y los motivos que impulsaron el establecimiento de necrópolis en las villas pudieron discurrir desde la esterilidad del suelo, la garantía de un emplazamiento seguro a las tumbas o la facilidad para localizar posteriormente su ubicación.

Asimismo son muy variados los argumentos que permiten explicar que una villa romana deshabitada o la zona circundante fuera elegida como lugar idóneo para edificar una basílica cristiana. En primer lugar, la iglesia pudo haber reutilizado un recinto pagano localizado en la propia villa. Gregorio de Tours recuerda la existencia en la Galia de villas que habían transformado sus lararios en

iglesias. En Estoi, Portugal, la villa de Mitreu transformó un templo-ninfeo en iglesia cristiana en el siglo IV. Pueden esgrimirse razones más prosaicas como la existencia de un recinto disponible fácil de adaptar a las exigencias del culto cristiano.

El priscilianismo y otros movimientos heréticos

A mediados del siglo IV la implantación del cristianismo en Hispania deja su reflejo en la presencia de comunidades cristianas en todo el territorio peninsular, no sólo en las áreas de mayor densidad urbana, en consecuencia tempranamente cristianizadas, sino también en regiones predominantemente rurales. A la evangelización del medio rural, a la consolidación de las estructuras eclesiásticas y su integración en la vida cívica, la Iglesia hispana añade una nueva circunstancia que afrontar, las dificultades para mantener intacta la ortodoxia católica ante la aparición de herejías como el maniqueísmo, el arrianismo y muy especialmente el priscilianismo. Y la provincia de Gallaecia fue la más afectada por estos movimientos.

Estas herejías representaban un atentado contra la unidad religiosa y contra la posibilidad de aglutinar en el futuro a toda la población en un único credo, motivo por el cual para Hidacio, obispo de Chaves, constituyen un peligro más grande que el desconcierto que causan los bárbaros y una gran amenaza para el mantenimiento de la unidad de la provincia.

Por lo que respecta al maniqueísmo, su presencia está documentada en las fuentes literarias que mencionan la existencia de núcleos de seguidores en el obispado de Astorga. Según Hidacio, en el año 445, al descubrirse en esta diócesis seguidores de esta secta oculta durante años, se instruyen las oportunas diligencias episcopales, remitidas posteriormente al metropolitano de Mérida, Antonino.

Frente a movimientos como el arrianismo o el priscilianismo la Bética se mantuvo fiel a la ortodoxia. El obispo cordobés Osio aparece incluso como consejero de Constantino en el conflicto donatista que afectaba a la provincia africana. No obstante, la Bética se vio afectada a mediados del IV por el movimiento de los lucifer ianos y es en esta provincia donde el conflicto alcanzó una mayor violencia y la represión fue más brutal.

Una de las principales fuentes documentales es el *libellus precum* en el que se recogen las súplicas que en el año 384 los sacerdotes romanos Marcelino y Faustino dirigen a los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio. Imploran protección imperial para los obispos, presbíteros y fieles tildados de luciferianos que sufren una despiadada persecución de clérigos católicos entre los que se encuentran obispos de la Bética como Lucioso e Hygino.

En su defensa, los condenados no dudan en acusar a sus perseguidores de una ambición desmedida que les impulsa a cambiar de signo religioso y asumir sin reparo alguno cualquier credo imperial ya fuera católico o arriano. En el análisis del ambiente religioso bajoimperial este comportamiento resulta especialmente interesante, pues muestra el cambio de fe practicado por altos representantes de la jerarquía eclesiástica y de la administración civil como una prueba de lealtad hacia el emperador. La aceptación de arrianos en la iglesia católica que también fue criticada en el *libellus* refleja asimismo la connivencia y el espíritu tolerante que reina entre miembros del grupo privilegiado. Y las quejas de los acusados ante este comportamiento reflejan que la disputa en el fondo no atañe a cuestiones de naturaleza teológica sino de orden social y disciplinario, y que la represión se dirige hacia aquellos que cuestionan la jerarquía establecida.

La drástica represión del movimiento por parte de las autoridades imperiales guarda además coherencia con las circunstancias políticas del momento pues entonces Hispania y la Galia se encuentran bajo el dominio de Máximo que para obtener la aprobación de Teodosio y de sus apoyos sociales en Hispania no duda en inclinarse por la postura de la Iglesia oficial. Entre los obispos que participaron en la represión destacaron Lucioso e Hygino asistidos por sus presbíteros. La intervención del vicario hispano Clementino en el juicio contra Gregorio, obispo de Iliberris, y del gobernador provincial de la Bética contra el sacerdote Vicente reflejan asimismo la intromisión del poder civil en asuntos propiamente religiosos como la disciplina.

El priscilianismo

Pero sin duda alguna el movimiento que tuvo mayor trascendencia en la vida religiosa de la Hispania bajoimperial fue el pris-

cilianismo. El relato más completo sobre el conflicto es ofrecido por Sulpicio Severo en su Crónica.

El protagonista de este movimiento de corte ascético fue Prisciliano quien, según el relato de Sulpicio Severo, pertenecía a una familia aristocrática de la que no se conoce su participación en la jerarquía eclesiástica. Hombre culto, conocedor de los autores clásicos latinos, con formación jurídica y astrológica, resultado esta última, según Jerónimo, de las lecturas de Zoroastro. Otras versiones apuntan a que fue Marco de Menfis, discípulo directo de Mani, quien le introdujo en el mundo de la magia y el maniqueísmo.

A mediados del siglo IV, en un lugar desconocido de Galicia, entró en contacto, junto a su maestro Elpidio, con un grupo de laicos de ambos sexos y de toda condición social definido por su naturaleza ascética, e hizo voto de entregarse totalmente a Cristo, mediante el bautismo. Al considerar la conversión una decisión trascendental que implicaba una ruptura total con las actividades seculares, tras su bautismo tardío, inicia con el celo del neófito el estudio de la Biblia. En un momento no precisado por las fuentes Prisciliano abandonó Galicia y se trasladó a una diócesis lusitana en compañía de su maestro. Allí, como veremos posteriormente al relatar el desarrollo del movimiento, obtuvo tanto éxito que junto a sus prosélitos formó una comunidad. Para el año en el que se celebró el concilio de Zaragoza (380) el movimiento ya se había extendido por las diócesis lusitanas de Instancio y Salviano, por la región del Tajo, Duero y la vía de Asturica a Emerita.

La condena del grupo fue desde el primer momento dirigida por Hidacio, obispo de Mérida, que tuvo conocimiento del movimiento religioso por mediación de Higinio, obispo de Córdoba. Éste acusa de herejía a Prisciliano que rechaza la imputación y hace profesión de fe para demostrarlo. Con su actitud consiguió el apoyo de un cierto sector episcopal hasta entonces simple simpatizante de las corrientes ascéticas muy en boga sobre todo entre los grupos privilegiados. A los obispos galaicos se añadió el propio obispo de Córdoba que, convencido de la ortodoxia de Prisciliano, lo recibe en comunión a pesar de la disposición de Hidacio que recogíala excomunión para todo aquel que recibiera al sancionado. Con su proceder Higinio desautoriza a Hidacio y considera su resolución una medida ilegal porque no había sido precedida de un

procedimiento regular. Estos hechos condujeron al fortalecimiento de la postura de los ascetas y al inicio de un verdadero cisma.

El Concilio de Caesaraugusta

Con el propósito de examinar el movimiento priscilianista se celebró en octubre del año 380 un concilio en la ciudad de Zaragoza en el que participaron un total de diez obispos hispanos y dos galos en representación de la diócesis de Agen y Burdeos. La composición de esta reunión conciliar supone un reflejo de la geografía del priscilianismo. Los obispos procedentes de la región aquitana muestran la difusión del priscilianismo por el sur de la Galia. Participan además los obispos de Zaragoza, Galicia (incluida la diócesis de Astorga, simpatizante de Prisciliano), Higino de Córdoba, que abandona la reunión antes de que termine y sobre todo obispos de Lusitania, la provincia en la que Prisciliano había reclutado el mayor número de adeptos lo que explica que sean los obispos de las diócesis lusitanas como Hidacio de Mérida o Itacio de Ossonoba (Faro) los más decididos a erradicar el movimiento. El reducido número de asistentes ha sido interpretado como indicio de la poca inquietud que generó el movimiento en las provincias no afectadas y la suspicacia generada ante la dudosa culpabilidad de los acusados.

La tarea de la asamblea conciliar se limitó a condenar las prácticas rituales priscilianistas y a los obispos que las toleraban y difundían, Instancio y Salviano, en los que se centró la acusación ya que Prisciliano era un simple laico. Pero el problema no fue abordado en toda su profundidad porque prevaleció el criterio, expuesto en una carta que el obispo de Roma, Dámaso, dirigió a la asamblea, de no sentenciar a los encausados si no estaban presentes. En efecto, los obispos acusados no asistieron, según Sulpicio Severo (*chron.* II, 47,2), para evitar una derrota predecible.

Las líneas de acusación ya se encontraban perfiladas de antemano pues se acepta como base de la condena el *conmonitorium* de Hidacio, el obispo metropolitano de Mérida. Las sospechas de los obispos tomaron la forma de cánones en los que se condena el priscilianismo en dos frentes fundamentales: su condición maniquea y

su carácter maléfico. Por lo que respecta al primer punto, es objeto de condena su doctrina herética sobre la Trinidad, su dualismo maniqueísta, el empleo para la enseñanza de los textos apócrifos, prueba suficiente de heterodoxia, y sus prácticas religiosas, reprobables por su proximidad al comportamiento de los maniqueos. De acuerdo con la disciplina eclesiástica se amenaza con la excomunión no sólo para quienes persistieran en semejante *superstitio* (c. 2) sino también para el obispo que aceptara al segregado (c. 5). Un segundo frente en el que descansa la acusación fue la imputación de una naturaleza maléfica derivada de prácticas relacionadas con la magia. Y es que actividades cotidianas en los grupos priscilianistas como el ayuno, la intervención de mujeres, la manipulación de la eucaristía fuera de la iglesia, la desnudez en los pies, las reuniones privadas de los simpatizantes celebradas en lugares alejados en donde se suponía que se desataba el libertinaje en las costumbres sexuales, cada una de estas actitudes o circunstancias por separado habían sido codificadas por la tradición religiosa como componentes de la magia.

En definitiva, a la luz de los cánones conservados, la condena se sostiene sobre faltas contra la disciplina es decir, sobre pruebas que apuntan más hacia un comportamiento sectario que una herejía puesto que como veremos posteriormente al tratar el fundamento doctrinal del movimiento, no se detecta desviación alguna de la fe.

Y así, parece ser que a pesar de todo no hubo una condena radical pues, tras el concilio, Hidacio no tomó ninguna represalia contra los priscilianistas. Pero lo que sí es cierto es que la *auctoritas* episcopal sancionó la interpretación del priscilianismo que finalmente se impuso y quedaron definidos los términos del posterior debate de manera que desde 379 hasta 385 la cuestión central de la disputa fue siempre la condición maniquea y la tendencia maléfica de los priscilianistas.

Un año más tarde, para mitigar la débil posición de Prisciliano derivada de su condición de laico, los priscilianistas intentaron fortalecer su posición consiguiendo para él el obispado de Mérida, a la sazón en manos de Hidacio, uno de sus mayores enemigos. Pero el plan se saldó en fracaso ya que Hidacio consiguió el apoyo de las masas urbanas que impidieron por la fuerza su deposición, a pe-

sar del apoyo que Prisciliano recibió de los obispos de Córdoba y Astorga, simpatizantes de su causa. Ante estos hechos, los priscilianistas hubieron de renunciar a su propósito original y Prisciliano finalmente fue consagrado obispo de la ciudad de Ávila cuya sede episcopal se encontraba vacante. Se desconoce si la elección como sede de esta ciudad se produjo como consecuencia de la penetración del movimiento en esta diócesis o si fue consecuencia de la presión ejercida por Instancio y Salviano para que la comunidad abulense eligiera como obispo al doctor laico. Pero en un año el clero y pueblo de Ávila apoyaban decididamente a su nuevo obispo. Aunque Prisciliano no fue el primer laico en acceder directamente al episcopado sin haber recorrido anteriormente los primeros grados clericales, la ordenación de Prisciliano contravenía todos los usos en vigor porque tanto él como los que le consagraron, Instancio y Salviano, se encontraban bajo la acusación de herejía, y según queda recogido en el concilio de Elvira, esta condición de presunto hereje incapacitaba a cualquier miembro del clero a ejercer su ministerio y a cualquier laico a formar parte de la jerarquía eclesiástica.

Tras fracasar todo intento de conciliación, Hidacio e Itacio de Ossonoba continuaron sus pesquisas hasta llevar la acusación a un terreno nuevo, en el que se hizo necesaria la intervención civil pues se acusó a Prisciliano de ejecutar, con objeto de garantizar la prosperidad de las cosechas, prácticas mágicas, una actividad severamente castigada por la legislación civil. Así pues, esta línea de actuación trasladaba el conflicto del campo estrictamente eclesiástico al de la delincuencia penada por la ley. Al tiempo se negaba la validez de su ordenación con lo que Prisciliano quedaba huérfano de amparo eclesiástico y se exigía a los jueces la expulsión de los implicados de las ciudades en las que actuaban.

Aunque inicialmente la autoridad civil no desterró a los obispos rebeldes por carecer de base jurídica para hacerlo, de lo acontecido fue informado san Ambrosio, obispo de Milán, y el emperador Graciano al que se remitió un informe en el que se solicita la intervención imperial contra Instancio, Salviano y Prisciliano para que se les expulsara de las ciudades y de sus iglesias y que sus bienes fueran incautados. Graciano accedió y mediante un rescripto imperial decretó para los obispos el destierro de la provincia en la

que actuaban y la confiscación de sus propiedades. Los obispos acataron el mandato imperial y las dos diócesis rebeldes de Lusitania volvieron a la obediencia del obispo de Mérida.

Prisciliano decide entonces apelar con objeto de obtener la suspensión del decreto imperial y con este propósito parte hacia Italia acompañado de Instancio y Salviano. En su itinerario recorren la Aquitania interior donde obtuvieron de Eucrocia una hospitalaria acogida y aumentaron el número de partidarios. Desde allí se dirigieron en primer lugar a Roma, con la intención de justificarse ante el obispo de la ciudad mediante una apelación recogida en un *libellus precum* en el que fundamentalmente se rechazan las acusaciones de maniqueísmo y se insiste en que la condena fue impulsada por la facción de Hidacio sin haber tenido la menor oportunidad de haber sido escuchados. Los obispos pretendían con esta táctica obtener un testimonio papal favorable que los declarara inocentes o incluso que dispusiera una reunión del concilio hispano para juzgar a Hidacio. Un dictamen papal de esta naturaleza reforzaría además la apelación que pretendían presentar ante el emperador.

Pero el papa rechaza la entrevista lo que supone una condena espiritual y en Milán tampoco son recibidos por el obispo de la ciudad, Ambrosio. Ambos obispos no intervinieron en la disputa, en primer lugar atendiendo a una prescripción recogida en concilios como el de Elvira en el que se advierte a los obispos para que no se inmiscuyan en asuntos de otras diócesis. En segundo lugar, para evitar cualquier implicación en un proceso contra reos excomulgados por el metropolitano de Mérida. Entonces, en un giro de estrategia, los priscilianistas buscaron el apoyo de las autoridades civiles que encontraron en la persona de Macedonio, *magister officiorum* de Graciano, del que obtuvieron un nuevo rescripto que anulaba los decretos anteriores y ordenabá restituirles en sus diócesis. La intervención de este alto representante imperial ha hecho suponer la existencia en Milán de un grupo de apoyo a los priscilianistas antes del 385, lo que explicaría además los oportunos nombramientos del *proconsul Lusitanae,* Volvencio, y el *vicarius Hispaniarum,* Mariniano, y la propia conducta de Graciano en la disputa: punitiva cuando no conocía a los inculpados y exculpatoria posteriormente.

El enfrentamiento se dirime ahora en la alta administración entre partidarios de uno y otro bando. Instancio y Prisciliano regre-

saron a Hispania bajo la protección del procónsul de la diócesis Volvencio, a quien instigan para que inicie una investigación contra Itacio de Ossonoba bajo la acusación de calumnias y perturbar la paz en la iglesia. Itacio a su vez, se refugia en Tréveris, donde consigue el favor del prefecto del pretorio, Gregorio, relacionado con Ambrosio, católico ortodoxo y en consecuencia leal a la jerarquía eclesiástica. Graciano recibe de sus manos un informe desfavorable de Prisciliano en el que se solicita el arresto del herético y de sus cómplices. Pero Macedonio, que velaba por Prisciliano, consiguió transferir el asunto al vicario de Hispania Mariniano, uno de sus protegidos. Prisciliano tendrá entonces las manos libres para iniciar su reforma en Galicia, Lusitania y la Bética.

La victoria fue breve y, tras el asesinato de Graciano, el usurpador Magno Máximo busca el reconocimiento del augusto oriental Teodosio. Estas circunstancias imprimen un nuevo giro a la situación pues en la esperanza de obtener algún beneficio político, Máximo muestra su incondicional apoyo a la ortodoxia católica. Las ventajas de esta estrategia resultan evidentes, pues actuar con dureza contra los heréticos suponía desautorizar al asesinado Graciano, que se habría mostrado indulgente en exceso, poner en evidencia el filoarrianismo de Valentiniano II y, lo más importante, competir en ortodoxia con el campeón por excelencia, el emperador Teodosio, que acababa de promulgar el edicto de Tesalónica.

De manera que Itacio, que cuenta con el apoyo de un sector de la iglesia hispana opuesta al ascetismo, formula una nueva acusación contra Prisciliano y sus obispos acusados de nuevo de maniqueísmo. Máximo decide entonces convocar un concilio en Burdeos y a tal efecto ordena al prefecto de las Galias y al vicario de Hispania trasladar a esta sede a todos los implicados. Entre los asistentes se encuentran los principales protagonistas del conflicto: Instancio, Prisciliano, Hygino, Hidacio e Itacio.

Durante la reunión conciliar el conflicto quedó circunscrito a la diócesis de Lusitania acusada de herejía y a la de Córdoba de cisma. No fueron acusados ni Symposio ni los obispos galaicos y sólo Instancio es apremiado a que justifique su teología o cuando menos la agitación provocada en Lusitania. El obispo, condenado, fue depuesto de su diócesis. Esta condena convenció a Prisciliano de la parcialidad del concilio y de la necesidad de acudir a la jurisdicción

civil de Tréveris para que revisara la sentencia eclesiástica. Y el proceso continúa en Tréveris esta vez en manos de tribunales civiles.

En este nuevo proceso civil, a instancias de Itacio la acusación aparece promovida por un laico, el *patronus fisci* Patricio. Los cargos imputados eran muy duros y Prisciliano, quizá bajo torturas, se declaró culpable de todos ellos: maleficios, el estudio de ciencias obscenas, es decir, la magia, conciliábulos nocturnos con mujeres, practicar la oración desnudo. El emperador confirma la primera sentencia y además formula una sentencia capital contra Prisciliano, Felicissimo, Armenio, Eucrocia, y el poeta Latroniano que son decapitados mientras que Instancio es deportado a la isla de Scilly. El emperador decreta la persecución de los priscilianistas y a tal efecto envía a Hispania un tribuno encargado de arrestar a los sospechosos, castigarles de modo ejemplar y confiscar sus bienes. Ajusticiados Prisciliano y sus compañeros, sus cadáveres fueron trasladados por sus seguidores a la Península donde recibieron sepultura. Venerados como mártires, su tumba se convirtió en lugar de peregrinación.

Aunque se acepta la resolución del conflicto como un hecho consumado, la ejecución de Prisciliano causa un gran estupor. Además su muerte fue consecuencia de una condena de la justicia secular que había sustituido al tribunal eclesiástico, el único con competencias legales para dirimir un asunto que afectaba al ámbito eclesiástico. El papa Siricio mostró su disgusto por el transcurso de los últimos acontecimientos y sanciona con la excomunión a todos aquellos que habían condenado a Prisciliano. Hidacio abandonó voluntariamente su sede y fue desterrado al igual que Itacio, depuesto por haber intervenido en una acusación que comportaba una pena capital. Este último intenta justificar su actitud a través de una apología en la que recuerda los crímenes de Prisciliano, su relación con la magia, conocimiento que adquirió de la mano de Marcos de Memphis, discípulo de Mani. Este panfleto, principal fuente documental de Jerónimo y Sulpicio Severo, determinará el estilo de todas las acusaciones antipriscilianistas posteriores que insisten en ensombrecer la imagen de Prisciliano y sus seguidores.

Pero la muerte de Prisciliano no supuso el fin del conflicto pues a la imposibilidad de la Iglesia de revocar el juicio condenatorio se une la existencia de amplios e influyentes sectores eclesiásticos con

una concepción y prácticas de vida cristiana muy próximas a las defendidas por el hereje. El grupo simpatizante fue especialmente numeroso en la Tarraconense, provincia en la que controlaban las diócesis de Tarragona, Barcelona, Huesca y Lérida. Pero a pesar de una posición inicialmente fortalecida por el uso incluso violento de las masas urbanas tarraconenses y el apoyo de Rávena, el cambio político de la corte que abogaba por conseguir el máximo consenso en la aristocracia hispanogala, terminó por ahogar esta réplica.

El último episodio destacado del conflicto tuvo lugar en el año 400 momento en el que se celebra en Toledo un concilio bajo la presidencia del metropolitano de Lusitania Patruino de Mérida. La reconciliación aparece como el principal objetivo de la reunión conciliar y con esta intención el papa Inocencio sanciona en bloque todas las disposiciones. Se exige profesión de fe a todos los priscilianistas acusados y entre los que aceptan este mandato se encuentra uno de los obispos priscilianistas más destacados, Simposio, presente en el concilio de Zaragoza de 380, defensor del movimiento ante Ambrosio o Siricio y líder del movimiento tras la muerte de Prisciliano. Ante el concilio hizo una sincera profesión de fe católica en la que condenaba a Prisciliano y sus escritos, renegando de la secta y sus enseñanzas y de manera específica de la dualidad de principios (del bien y del mal). En consecuencia mantuvo su sede episcopal y fue sucedido por su hijo Dictino que también hizo confesión de fe en el mismo concilio. Para las iglesias priscilianistas comienza entonces un periodo de severa represión atenuado por la instalación de los bárbaros con lo que queda suspendida la aplicación de los preceptos imperiales.

Escritos priscilianistas

Gran parte de la producción escrita relacionada con el movimiento se conoce a través de alusiones. Entre las obras hoy perdidas se encuentran, por ejemplo, una acusación contra Hidacio, escrita por laicos en las diócesis de Instancio y Salviano tras el concilio de Caesaraugusta. Hay que añadir los escritos atribuidos a Prisciliano de los que se discute si fueron obra de su propia mano o fruto de sus colaboradores y entre los que Ramos Loscertales distingue un conjunto de trabajos de contenido propiamente religioso

y un segundo grupo compuesto por el *Liber ad damasum episcopum*, el *Liber de fide et de apocryphis* y *Liber apologeticus*.

Los principios que componen la doctrina priscilianista también son conocidos de manera indirecta a través de la información proporcionada por canales ortodoxos como las actas conciliares de las reuniones celebradas en Zaragoza en 380 y Toledo en 400 y dos escritos, obra de Orosio y Toribio de Astorga. El primero toma la forma de un *memorandum* enviado a san Agustín para recabar apoyos contra este movimiento y el origenista. A Toribio se debe una carta enviada al papa León en 447 en la que se incluía igualmente un informe que reunía más de una docena de principios doctrinales priscilianistas y un libelo de refutación. Según esta relación de principios:

1. Los priscilianistas niegan la doctrina de la Trinidad y son sabelianos.
2. Sostienen que ciertos poderes no son poseídos por Dios desde el principio ya que la esencia divina es anterior a ellos.
3. Afirman que el hijo de Dios es el único engendrado pues sólo él ha nacido de una virgen.
4. Practican el ayuno en la natividad de Cristo y semanalmente en el día dedicado al Señor.
5. El alma humana es de substancia divina.
6. Condenan el matrimonio y la procreación.
7. El demonio no es un ángel caído sino que surgió del caos y la oscuridad.
8. El demonio forma los cuerpos humanos (idea presente en el maniqueísmo).
9. «Los hijos de la promesa» son nacidos de mujer pero concebidos por el Espíritu Santo.
10. Las almas encarnadas fueron previamente incorpóreas y pecaron en el cielo, lo que provocó su caída. Después fueron aprisionadas por los poderes aéreos y siderales en diferentes cuerpos.
11. Creen en el destino marcado por las estrellas.
12. Asignan las distintas partes del cuerpo a los signos del zodiaco. Orosio recoge asimismo esta creencia como característica del priscilianismo.

13. Defienden la posibilidad de designar el conjunto de las escrituras bajo el nombre de los distintos patriarcas, como símbolo de las doce virtudes que participan en la renovación interior del hombre.
14. Cuestionan los códices de la Biblia y no rechazan la lectura de los apócrifos atribuidos a los apóstoles.
15. Aceptan y muestran su admiración por el libro de Dictinio aunque hubiera sido condenado por su mismo autor.

Principios doctrinales

Aunque el propio Prisciliano se describe como miembro de un grupo de ascetas que busca la perfección espiritual, no pretende crear un movimiento monástico autónomo, constituido por comunidades sometidas a una regla, sino una reforma en el seno de la Iglesia destinada, en primer lugar, a lograr la implicación de todos los devotos en la vida de la Iglesia con independencia de su posición en la jerarquía comunitaria y, en segundo lugar, orientada a difundir el ascetismo como ideario entre los dirigentes cristianos en la esperanza de que todas las sedes de Hispania estuvieran ocupadas por ascetas de plena dedicación.

Tampoco su base doctrinal difería de los dogmas profesados por el cristianismo ortodoxo. Su fe es cristocéntrica tal como queda recogido en la fórmula *christus deus,* sus expectativas apocalípticas descansan en la resurrección de los cuerpos, y en la existencia de un juicio, y de cielo e infierno. Sus principios morales aparecen regidos por un claro dualismo presidido por Dios y el demonio y el absoluto rechazo al deseo carnal por lo que enaltece el celibato aunque admite el matrimonio como remedio a la concupiscencia.

Sus principios doctrinales se encuentran por lo tanto muy alejados de las acusaciones que se le imputan recogidas en el *Liber apologeticus* en el que Prisciliano desgrana los diferentes errores de fe que la ortodoxia cristiana asocia falsamente al priscilianismo. En este documento rechaza la acusación de maleficio que sería finalmente la causa de su muerte y condena las distintas sectas cristianas, lanza anatema contra los que empleaban signos como águilas, asnos, serpientes, y contra los que rendían culto al sol y a la luna y

los planetas, a los seres infernales. Más interesante si cabe es su condena absoluta contra el dualismo maniqueo, las fornicaciones de los nicolaítas y los gnósticos pues constituyen sectas que se asociaron constantemente a las creencias, prácticas y esencia misma del priscilianismo.

Los principios religiosos que subyacen en el grupo priscilianista permiten comprender su compleja vida ritual, que sí se aleja de la práctica cotidiana de las restantes comunidades cristianas. Como grupo que buscaba la perfección espiritual, desempeña un papel clave en todas sus actividades cotidianas las prácticas ascéticas que incluyen una alimentación vegetariana, la abstención del alcohol, el ayuno dominical durante todo el año, la exigencia del celibato a la jerarquía eclesiástica y su recomendación a los laicos, o en su defecto, el matrimonio para los incontinentes, la pobreza voluntaria, la abolición de la esclavitud, el alejamiento del mundo en general y en consecuencia el desprecio por los bienes mundanos.

Entre otras prácticas rituales se encuentra conceder limosnas, cantar salmos e himnos, asistir a las oraciones comunitarias. No obstante, entre las prácticas ascéticas que distinguen de modo particular a los seguidores priscilianistas se encuentra el retiro en lugares alejados, oratorios y células donde se reunían grupos de hombres, mujeres o mixtos.

Una parte fundamental de la actividad de estos grupos era la lectura y exégesis de los libros sagrados –*lectio divina*– incluidos aquellos no aceptados por el canon eclesiástico. Era obligado el conocimiento de las sagradas escrituras, incluso de los apócrifos, pues todos procedían de la revelación divina. Este ejercicio era posible tras recibir la gracia de la interpretación, el *charisma veritatis* que facultaba para interpretar tales textos y separar lo fidedigno de las interpolaciones o las alteraciones añadidas por los heréticos, un don que la ortodoxia eclesiástica sólo atribuía a los sacerdotes. Sin embargo, para los priscilianistas que toman como referente la predicación apostólica no era necesario estar investido de la dignidad sacerdotal puesto que el conocimiento era transmitido directamente por Cristo a hombres y mujeres y por lo tanto podía recibirse y ser impartido al margen de la jerarquía eclesiástica. Esta libertad de acceso al conocimiento abría además un horizonte de participación a las mujeres inexistente en la Iglesia occidental.

De manera evidente, estas prácticas suscitaron un gran escándalo en el seno de la jerarquía eclesiástica que las percibió como una seria amenaza a su autoridad en varios ámbitos: propiciaba el aislamiento de los seguidores con respecto a sus comunidades; concedía a las mujeres la posibilidad de participar activamente en la vida comunitaria con derecho de palabra en las reuniones, considera prescindible la presencia de la autoridad sacerdotal, incuestionable para la ortodoxia católica y así, por ejemplo, postula la consagración de las vírgenes sin la necesaria imposición episcopal o reconoce la autoridad de los laicos a los que se otorga el título de doctores o *magistri*.

Como ya se ha mencionado, no se encontraba entre las intenciones de Prisciliano provocar un cisma en el seno de la Iglesia. Los retiros se practicaban en periodos de tiempo limitado, determinados en relación con las grandes fiestas del calendario de la Iglesia, por ejemplo, la cuaresma; no se exige a los seguidores el abandono del ciclo sacramental de la Iglesia y se permite su ordenación. Fue la jerarquía católica la que adivinó el peligro que subyacía en las prácticas priscilianistas que acechaban con disgregar la comunidad religiosa que dirigía el obispo y romper los lazos de solidaridad de clase puesto que los ascetas habían logrado, como veremos posteriormente, adeptos en los medios urbanos, rurales, entre nobles y los menos favorecidos y aceptaban la participación activa de la mujer en la vida comunitaria. A los ojos de la ortodoxia las reglas priscilianistas fueron entonces reinterpretadas como una amenaza: los retiros como una incitación al absentismo litúrgico, la no observancia del calendario eclesiástico, como una tentativa de crear una liturgia paralela y el estudio de los textos sagrados bajo la dirección de los laicos como una usurpación de funciones reservadas al personal eclesiástico, sobre todo a los obispos. Como hemos visto, en el concilio de Zaragoza celebrado con el propósito de adoptar una postura oficial ante el fenómeno y proponer medidas para reducir el movimiento, se culmina esta estrategia incriminatoria al vincular estas prácticas con el maniqueísmo.

El ascetismo practicado por los seguidores del movimiento que constituía uno de sus rasgos de identidad más característicos no constituye una práctica extemporánea sino que guarda coherencia con tendencias similares que en ese momento gozan de populari-

dad en el seno de la propia Iglesia con figuras tan influyentes en el territorio occidental como san Martín de Tours o san Jerónimo o que aparecen en el ideario de vida de la aristocracia terrateniente en casos, por ejemplo, como los matrimonios formados por Paulino de Nola y Terasia o Melania y Piniano. Y ese movimiento ascético también alcanzó a las mujeres de la aristocracia por lo que no resulta insólita la atracción que despertó en las aristócratas hispanas el movimiento priscilianista donde su presencia llegó a ser digna de mención por Sulpicio Severo y Jerónimo que mencionan despectivamente la participación de catervas de *mulierculae*. Se conoce el nombre de dos de ellas, Eucrocia y Prócula mujer e hija del rétor abogado y beneficiario de oficios palatinos Delfidio, que acogieron a Prisciliano en sus fincas de la Aquitania y que incluso llegaron a comprometerse tanto con el movimiento que una de ellas, Eucrocia, padeció el mismo destino que Prisciliano, Latroniano y otros seguidores: la condena a muerte.

Estas seguidoras del priscilianismo practicaban al igual que sus compañeros varones un riguroso ascetismo. Se distinguen, no obstante, comunidades femeninas dirigidas por un asceta varón y con el tiempo otros grupos femeninos constituidos por maestras y discípulas. La división sexual terminó imponiéndose en los retiros practicados por los seguidores para evitar sospechas como las lanzadas por Hidacio que los acusaba de libertinaje en las costumbres sexuales o el propio san Jerónimo que tachaba de inmoral esa convivencia mixta aunque no veía indecencia alguna en su trato cotidiano con las ascetas romanas en tierra santa.

Las constantes referencias a la presencia femenina en el movimiento priscilianista reflejan el éxito conseguido sobre todo entre las mujeres de estatus privilegiado, para quienes, con una posición económica desahogada y una elevada formación cultural incluso superior a la de muchos miembros de la jerarquía eclesiástica, aparece un horizonte en el que se les permite ofrecer sus cualidades al servicio de la Iglesia e involucrarse en la vida de su comunidad, asumiendo responsabilidades y tareas que las estructuras eclesiásticas, rígidas y de naturaleza patriarcal, les negaban.

En consecuencia, la ortodoxia católica debió atender este frente de actuación priscilianista que por su popularidad fue percibido como amenazador y se puso el mayor empeño en evitar la práctica

ascética entre las mujeres, por su capacidad para difundir ideas y usos dentro de la vida familiar y entre los clérigos. Y así el concilio caesaraugustano no sólo dicta medidas oportunas para privar al priscilianismo de personas, medios y ocasiones para la captación religiosa sino que además se disponen normas específicas para regular la presencia femenina en la Iglesia y ceñirla a los márgenes fijados por la tradición que reducían a la mujer a un elemento pasivo. Así pues, el único compromiso ascético que se admite es el descrito para las *puellae Dei* a finales del siglo IV, siempre bajo el techo familiar, integradas en la vida social de sus comunidades y que constituye el modelo de renuncia dominante para las mujeres de Hispania.

Aspectos sociopolíticos del movimiento

La amenaza que supone el priscilianismo para la Iglesia oficial deriva de la aceptación que obtuvo el movimiento que contó con un número cada vez mayor de adeptos. Los motivos que explican su éxito no son de orden estrictamente interno y por lo tanto de naturaleza únicamente religiosa pues, como ya se ha recordado, el priscilianismo no ofrecía una opción teológica desviada de la ortodoxia sino una práctica cristiana alternativa.

Las prácticas ascéticas fueron bien acogidas en tierras de Galicia y Lusitania en donde la difícil situación social y económica ofrecían un caldo de cultivo favorable. La propia actitud de Prisciliano, que abandonó todas sus riquezas, debió marcar una profunda huella en los medios rurales y proletarios que constituyen el hábitat y la población más característicos del territorio de Gallaecia y el norte de Lusitania, regiones donde la fuerza del movimiento tuvo una mayor intensidad. Se trata, en efecto, de regiones donde el tejido urbano es menos denso y en donde, por lo tanto, el desarrollo de un episcopado rural fue imprescindible en el proceso de cristianización de manera que el priscilianismo no encontró en Galicia una jerarquía episcopal fuerte. Según Hidacio, la región padecía la desorganización del clero debido a elecciones siempre confusas. De modo que el movimiento no se enfrentó en Galicia con la oposición que sí encontró en provincias como la Bética o el sur

de Lusitania, zonas más intensamente romanizadas, con predominio del hábitat urbano, una antigua tradición cristiana y en manos de un episcopado consolidado que se identifica además con el orden económico y social del Imperio romano.

Quizá también pueda explicar el éxito del priscilianismo en Galicia la actitud tolerante del movimiento en materia teológica. Cuestiones como la preservación de la pureza de la doctrina cristiana frente a la amenaza del sincretismo con otras religiones u otros cultos y creencias paganas, quedaban en un segundo plano frente al ascetismo o la cohesión interna del grupo. Esta escasa preocupación por los aspectos dogmáticos puede explicar las acusaciones de falta de moralidad y rigor lanzadas contra los priscilianistas.

El priscilianismo quedó definido no sólo por su condición herética sino también por el carácter rudo, irracional e ignorante de sus seguidores, un estereotipo que debió forjarse a la par que la marginación que la secta padece hacia el campo a medida que las autoridades eclesiásticas hacían más difícil su presencia en los centros urbanos. Se configura así en época teodosiana la tradicional imagen que identifica heterodoxia y pecado con incultura y *rusticitas*.

Pero la doctrina priscilianista no sólo gozó de gran aceptación entre los sectores más empobrecidos, o entre los ambientes rurales que definen el paisaje de Gallaecia y Lusitania. También atrajo a gentes del grupo privilegiado. No en vano la familia de Prisciliano era una *familia nobilis* que disponía de *praedives opibus* lo que le había permitido contar con una esmerada educación y aunque son escasos los nombres de los seguidores conocidos, el propio relato de la disputa confirma el apoyo recibido de la nobleza terrateniente hispana y aquitana. Ya se han mencionado además las numerosas conexiones que los perseguidos conservaban en las distintas sedes imperiales donde gozaron del favor de altos representantes de la burocracia imperial.

Uno de los aspectos religiosos que resultó más atractivo en los ambientes senatoriales hispanos fue la práctica ascética que conectaba con la espiritualidad aristocrática del siglo IV que busca su realización a través del ascetismo. En la Iglesia oficial las tendencias ascéticas quedan representadas con figuras como san Martín de Tours, san Jerónimo o Paulino de Nola. La opción priscilianista mostraba rasgos originales en la medida en que se dirigía a todo el

mundo sin distinción y no prestaba interés alguno por un aspecto desarrollado por el ascetismo oriental: el trabajo, valorado por Agustín o Jerónimo. En los escritos priscilianistas no aparece ninguna mención al valor del trabajo dentro de la práctica ascética, ausencia que quizá pueda explicarse debido a que Prisciliano ni fundó monasterios ni cenobios y sus seguidores mantenían su ritmo vital cotidiano en sus profesiones y en el seno de sus hogares.

La existencia de seguidores de estatus social elevado aparece apuntada por el panegirista Pacato cuando señala, entre las razones que finalmente inclinaron la decisión imperial contra el movimiento, el afán de apoderarse de las propiedades de los condenados. Los cánones de los concilios de Zaragoza de 380 y de Toledo de 400 que recogen la prohibición de reuniones en *praedia, agri, villarum loca* privados, so pena de confiscación de dichos inmuebles a favor de la hacienda imperial, confirman la elevada posición social de los exponentes más representativos del movimiento. Asimismo se conservan disposiciones administrativas que excluyen a los priscilianistas del derecho a testar, disponer donaciones o asumir cargos públicos en Occidente; la alusión a siervos o trabajadores dependientes de propietarios priscilianistas; las confiscaciones dispuestas para sus bienes inmuebles; la imposición de multas a los *rectores provinciae,* funcionarios de los *officia provincialia* y a los miembros de la elite decurional *(principales urbium)* que sean encontrados culpables de falta de diligencia en la persecución del movimiento calificado como *publicum crimen.* Un programa correctivo tan articulado deja en definitiva traslucir la estrecha conexión de los dirigentes priscilianistas con los círculos sociales y burócraticos más elevados en el ámbito local, provincial e imperial.

Y es que el desarrollo del conflicto deja traslucir la dimensión social y política del enfrentamiento. La disputa se dirime inicialmente en el ámbito eclesiástico, pues se trata de un enfrentamiento que opone a distintos sectores de la jerarquía eclesiástica hispana enfrentados por el control de iglesias y sedes episcopales. Pero la sospechosa inhibición de las máximas autoridades de la jerarquía religiosa oficial, hizo necesaria la intervención del brazo secular y la resolución del conflicto quedó sujeta a la turbulenta situación política del finales del siglo IV.

IV. La documentación arqueológica

Francisco Javier Sanz Huesma

La arqueología de la crisis

Introducción

Una vez que la historiografía hubo admitido sin duda alguna la existencia de una invasión franca a gran escala en época de Galieno y otra, más discutida, de alamanes en el año 276, los investigadores españoles se lanzaron a la búsqueda de los datos arqueológicos que permitieran no sólo datarla, sino también reconstruir con cierto detalle el camino que seguirían los invasores una vez cruzados los Pirineos. Para ello fueron utilizados dos tipos de hallazgos: las ocultaciones de monedas y los niveles de abandono, destrucción e incendio de villas y ciudades. Se hizo uso de los tesoros fechados en el reinado de Galieno, mientras que los que no encajaban en este esquema se adjuntaban alegando que constituían el reflejo del temor de los provinciales a nuevas incursiones, temor que provocaría, a su vez, el amurallamiento de varias ciudades hispanas. Así, según las investigaciones de B. Taracena, M. Tarradell, J. S. Sánchez del Real, J. F. Rodríguez Neila y J. M. Blázquez entre otros, se podía seguir el rastro de los invasores francos por la costa levantina y de los alamanes por la parte occidental de la península Ibérica a partir de los tesorillos ocultos y de las destrucciones de villas y ciudades.

Las ocultaciones monetarias

El primer elemento a analizar lo constituyen las ocultaciones monetarias. Los autores que defienden la tesis de una gran invasión utilizaban prácticamente cualquier ocultación de la época para justificarla, aunque en ocasiones el rigor metodológico no fuera el más adecuado. Los tesorillos que no pudieran tener cabida en la primera invasión, ayudarían a justificar la segunda, esta vez de alamanes en 276 y ocurrida a través de los pasos pirenaicos occidentales. Afortunadamente, los estudios recientes proporcionan un panorama bien distinto. Estos avances se han basado principalmente en la aplicación de metodologías más rigurosas, en el estudio pormenorizado de las piezas encontradas y una mayor precisión a la hora de datar los ejemplares que permiten asignar una fecha al hallazgo. Es necesario, además, evidenciar algunas precisiones metodológicas imprescindibles para el estudio de los hallazgos numismáticos.

La primera de estas precisiones, resaltada por M. Campo y J. M.ª Gurt, hace referencia a la distinción entre tesorillo y depósito. Un tesorillo sería la ocultación de monedas, de distinta época generalmente, por su valor intrínseco en épocas de crisis económicas, inflación, escasez de numerario, devaluación del mismo, etcétera, pero sin que esto deba producirse siempre debido a la inminencia de un peligro. Si esto fuera así, todos los tesorillos tendrían una datación igual y esto no ocurre. En cuanto a los depósitos, se trata de agrupaciones de monedas en circulación en el momento en el que fueron ocultadas, abandonadas por una huida precipitada del lugar y nunca recuperadas. Otra interesante precisión metodológica la proporciona A. Cepas al resaltar cómo el estudio de los hallazgos numismáticos está casi siempre enfocado a buscar la confirmación o negación de la existencia de una o dos invasiones germánicas y en raras ocasiones se estudian por sí mismos. Esta situación propicia un prejuicio metodológico que en ocasiones limita la investigación. Finalmente, quisiéramos resaltar cómo el estudio pormenorizado de las circunstancias en las que fueron halladas las monedas influye decisivamente en los resultados de su análisis. En efecto, hay que tener en cuenta si las piezas proceden de una excavación arqueológica directamente, es decir, del propio yacimiento, o si, por el contrario, provienen de colecciones privadas o fondos de museos, lo

que las priva de la necesaria contextualización arqueológica y hace que los resultados de su estudio queden incompletos. En numerosas ocasiones, además, estas colecciones y fondos se nutren de tesorillos o depósitos que han sido dispersados o están incompletos, por lo que la datación ha de ser necesariamente precaria.

Las primeras novedades metodológicas fueron introducidas por A. Balil ya en la década de los años cincuenta, en paralelo con la construcción de la teoría de la invasión franca, en la que él participó de forma importante. En efecto, este investigador admite que, en efecto, la invasión se produjo en una fecha imprecisa entre 262 y 266, pero no admite como prueba de ello numerosos tesoros, sobre todo los dispersos, y otros hallazgos arqueológicos, como tampoco acepta la existencia de una segunda invasión. De hecho, sólo considera válidos los hallazgos monetarios de Altafulla (Tarragona) y Castellón. Estimaba, con su habitual prudencia y rigor metodológico, que no era posible, con la documentación con la que se contaba entonces, saber nada sobre el número de incursores, la extensión de sus destrucciones (que él ubica en el Levante y Bética) o la coincidencia con problemas internos y raids de piratas. Finalmente, A. Balil fechaba el final de la invasión hacia 266-267, basándose en el denominado tesoro de Ronda.

A partir del mejor conocimiento y la más exacta datación de las ocultaciones, diferentes estudios han matizado las conclusiones de los autores que propugnaban una invasión de devastadoras consecuencias. Así, las investigaciones de L. Sagredo a este respecto son muy significativas. Este autor denuncia que generalmente no se da una fecha concreta a los hallazgos, sino que se atribuye el ejemplar más moderno a un determinado emperador por lo que las conclusiones a las que se puede llegar tras el estudio del conjunto son, lógicamente, poco rigurosas. L. Sagredo va analizando uno a uno los tesoros que han sido aportados como prueba de la invasión franca y del camino seguido por los invasores. Así, analiza el depósito de Rosas, que geográficamente sería el primero ya que presuntamente los francos penetraron en Hispania por los Pirineos orientales. Este hallazgo, compuesto de antoninianos de Póstumo, presenta como un ejemplar más moderno una moneda acuñada en la ceca de Colonia en el año 267. El siguiente hallazgo estudiado es el de Altafulla, en Tarragona, que fue propuesto por A. Balil como prueba

definitiva de la invasión. Se compone de 231 piezas, siendo la más cercana en el tiempo una emisión romana del año 266. Siguiendo la costa levantina se encuentran dos importantes depósitos en la ciudad de Tarragona, uno con monedas de Salonina y Galieno, fechado en 260-268, y otro cuya pieza más moderna es de 266. También A. Balil consideraba el siguiente hallazgo, el de Castellón, probatorio de la invasión. L. Sagredo, en cambio, fecha su moneda más moderna en 261. A partir de esta localidad hay un enorme vacío hasta llegar a Andalucía, donde se localizan tres depósitos. Uno de ellos, el de Jimena de la Frontera, es el más grande hallado en la península Ibérica, y está compuesto de unos 30.000 ejemplares, los más modernos de 267-268. Los otros dos tienen fechas variables: el de Jaén contiene piezas de Galieno de la época 261-268, mientras que el de Valverde del Camino es más difícil de datar al presentar ejemplares desde Gordiano III a Galieno, no pudiéndose precisar a qué periodo del gobierno de este emperador corresponde, por lo que hay qué manejar un amplio intervalo entre 253 y 268.

La conclusión de lo arriba expuesto es obvia: no existe concordancia entre la cronología de las diferentes ocultaciones monetarias y la geografía de la invasión. Los hallazgos de Rosas y Tarragona-Altafulla son más antiguos que los de Castellón y posiblemente que algunos de Andalucía, lo que en absoluto avala un presunto descenso de los invasores hasta Bética. Es más, el depósito de Altafulla es de 266, mientras que el de Rosas es de 267, cuando lo lógico es que fuera al revés si se sostiene que los francos atravesaron los pasos pirenaicos orientales.

Para completar el panorama, es extremadamente interesante acudir a los estudios que se han realizado sobre la tesaurización en Galia para el mismo periodo. El mapa de hallazgos elaborado por J. Lafaurie para los años 260-269 muestra una elevada, y lógica, concentración de tesoros en el valle del Mosa y también en la región entre este río y el Sena y, a su vez, entre el Sena y el Garona, además de hallazgos aislados en la costa atlántica. En lo que aquí interesa, destaca la total ausencia de ocultaciones en Narbonense y las muy escasas en Aquitania, provincias que debían atravesar los invasores en su camino a Hispania, sobre todo Narbonense. Dato este muy sorprendente ya que de él se desprende que no hubo mo-

tivos de inquietud en el sur de las Galias que provocaran ocultaciones. Con esta información, añadida a la cronología de los hallazgos hispanos de época de Galieno, se puede poner muy en duda, a partir de los testimonios puramente numismáticos, que Hispania sufriera una invasión durante el gobierno de Galieno. En este caso, las pruebas arqueológicas no corroboran las literarias.

En cuanto a la presunta invasión de alamanes producida en 276 a través de los Pirineos occidentales, ya hemos comentado la total ausencia de fuentes escritas al respecto. Por lo tanto, el único testimonio válido para demostrar su existencia es el arqueológico y, desde el punto de vista de la numismática, todos los indicios apuntan a que tal invasión no se produjo. En efecto, el análisis que L. Sagredo realizó de las ocultaciones relacionadas con esta incursión que, en teoría, afectaría al valle alto y medio del Ebro, la Meseta (hasta Mérida) y llegaría incluso hasta el valle del Guadalquivir, apunta en esa dirección. El primer depósito que nos interesa es el de la villa navarra de Liédana, la localidad más septentrional que habría sufrido la destrucción por los alamanes. El ejemplar más moderno hallado en el yacimiento corresponde a una emisión de Tétrico (271-274). Curiosamente, el siguiente tesoro, el de la localidad también navarra de Sangüesa, contiene monedas de Póstumo y Galieno (260-269), es decir, de cronología anterior. En Clunia (Coruña del Conde, Burgos) han aparecido tres ocultaciones distintas: la primera y más antigua es de época de Aureliano (270-275), la segunda pertenece al reinado de Probo (276-282) y la tercera es fácilmente fechable en 284-285, bajo el gobierno de Caro. Podemos añadir los recientes descubrimientos de Bárboles y Grisén, ambas en las cercanías de Zaragoza, con ejemplares de Claudio II (269-271), y el de Varea, en La Rioja, con piezas de Salonina de la emisión de 266. Finalmente, cabe destacar la existencia de un depósito en Valsadornín (Palencia) con monedas del año 270 y de otro en la localidad vallisoletana de Honcalada, con fecha más temprana: 264/265.

En este recorrido volvemos a encontrar una clara discordancia cronológica entre los hallazgos, lo que impide suponer que los invasores siguieron un camino de norte a sur: la ocultación de Liédana es más moderna que las de Sangüesa, Varea y Honcalada, aunque debiera ser la más antigua al ser la presunta primera víctima de

la invasión alamana. Además, la teoría de una segunda invasión se derrumba si comparamos la cronología de los depósitos hispanos con la de los galos, en concreto con la de los más cercanos a los Pirineos y, por lo tanto, en el camino de los invasores. Se da la circunstancia de que los tesoros galos son de los últimos años de Aureliano (274-275), mientras que hemos comprobado que los hispanos son en su mayoría anteriores a 270 (excepto los de Clunia y quizá el de Liédana). Todos los datos anteriormente expuestos nos llevan a sostener que, a partir de la información que suministra la numismática, no puede extraerse la conclusión de que existió una invasión de alamanes en Hispania en 276.

Destrucción y/o abandono de villas y ciudades

La lista de villas y ciudades que se habrían visto afectadas por una u otra invasión es amplísima y cubre prácticamente todo el Levante, el valle del Ebro, la Meseta y el norte de Bética. Sólo Galicia, Portugal y parte de Andalucía parecen haberse salvado del furor germánico. Prácticamente cualquier villa excavada que mostrase algún indicio de incendio, remodelación o abandono se consideraba destruida por los invasores, ya fueran francos o alamanes. Sin embargo, en un reciente estudio P. C. Díaz y E. Ariño ponen de relieve que todas las villas del siglo IV conocidas ya estaban en funcionamiento en el siglo III. De hecho no se conoce ninguna construcción de villa nueva, sino que lo habitual era realizar reformas que integraban las viejas estructuras en las más modernas. Así pues, el panorama de villas destruidas y campos devastados por los invasores, preludio de la crisis económica por la que atravesaría Hispania, presentado por parte de la historiografía española no se corresponde con los datos que proporciona la arqueología. P. C. Díaz y E. Ariño sólo dan por destruidas dos villas: la de Vilauba, en Canós, provincia de Gerona y la de Els Munts, en Altafulla, Tarragona. En esta última se ha encontrado un tesorillo cuya pieza más moderna es una emisión de Galieno del año 266, además de indicios de destrucción violenta: aparecieron salas con claros niveles de incendio, incluso con cepos para esclavos y restos de huesos asociados. Esta villa nunca fue reconstruida. Otra vi-

lla ligada a las invasiones es la de Ametllers, en Tossa de Mar (Gerona), aunque sus excavadores minimizan su repercusión. Aunque limitadas y matizadas, siguen asignándose a incursores franco-alamanes estos daños, no profundizando en otras posibles causas (incendios casuales, luchas políticas, rivalidad entre propietarios, bandolerismo, etcétera). Sin embargo, se ha señalado que la villa de Pla d'Horta, en Sarrià d'Alt (Gerona), ubicada junto a la vía Augusta y, por lo tanto, en el camino de los invasores, siguió su desarrollo con total normalidad. Otras villas de la costa catalana tampoco se vieron afectadas. Es el caso de Bell-lloc en Gerona y Sentromà en Tiana, Aiguacuit en Tarrasa y Torre Llauder en Mataró, todas ellas en Barcelona. Esta última fue, según J. M. Blázquez, destruida en la invasión, existiendo, según él, indicios de incendios y cadáveres, aunque la arqueología no ha aportado prueba alguna de ello.

En cuanto a la invasión de 276, se ha puesto a la famosa villa navarra de Liédana como prueba de que efectivamente los alamanes cruzaron por la fuerza los Pirineos. Sin embargo, los indicios de los que se tiene prueba arqueológica no pueden ser fechados con exactitud y las destrucciones aducidas por su excavador, B. Taracena, corresponderían a la reestructuración y ampliación de la villa, cuya ocupación es continua y que incluso se benefició de algunos arreglos en el siglo III.

Si las villas aportan pocos indicios que apoyen la existencia de una invasión franca (se contabilizan sólo tres villas catalanas posiblemente afectadas), las ciudades tampoco aportan apenas datos, a pesar de la larga e ilustre lista de localidades presuntamente destruidas por los francos o los alamanes que aporta la historiografía. Muchas de estas ciudades se dan por atacadas a partir de datos incompletos, parciales o discutibles. Por ejemplo, el abandono o destrucción de una única casa es suficiente para diagnosticar que la ciudad fue víctima de la incursión germánica (es el caso de Sagunto y Mérida, por citar dos ejemplos).

La primera ciudad que se habría visto afectada por la invasión franca de época de Galieno es Ampurias, al ser la primera situada en su ruta de entrada. En el siglo IV estaba abandonada, en teoría a causa de la invasión germana. Sin embargo, la arqueología, principalmente el estudio de la estratigrafía del foro, ha demostrado que el abandono comenzó en época muy anterior, desde el siglo II, por

lo que nada tuvo que ver con la presunta invasión (en realidad se produjo un traslado de población a la isla de San Martín, la Palaiopolis de la colonia griega de Emporion). El resto de las ciudades de la costa catalana también habría sido muy afectado: Baetulo (Badalona) y Barcelona habrían sido destruidas. Pero la realidad arqueológica es bien distinta y presenta a Barcelona como una próspera ciudad comercial, según J. Guitart, mientras que los excavadores de Badalona observan no la destrucción de la ciudad sino una redistribución espacial debida a que gran parte de la población se trasladó a villas suburbanas, aprovechándose los antiguos edificios para usos comerciales. En cualquier caso, los abandonos de algunos edificios y obras hidráulicas son de cronología anterior a la de las invasiones. En cuanto a la capital provincial, Tarragona, cabe recordar que es la única que mencionan las fuentes literarias como afectada por la incursión franca. A. Balil consideró en su momento que la zona destruida por un incendio que apareció en las excavaciones del foro era la prueba física que confirmaba la veracidad de las noticias escritas. Sin embargo, las investigaciones más recientes ubican este incendio en el siglo IV, concretamente en el contexto de la usurpación de Magnencio contra Constancio II.

La siguiente zona afectada por los francos sería la levantina: Sagunto (Valencia), Denia (Alicante) y Lucentum (Tossal de Manises, Alicante) serían saqueadas o al menos atacadas, mientras Illici (La Alcudia de Elche) sería destruida por completo según su excavador A. Ramos Folqués. De nuevo la arqueología muestra otra perspectiva bien distinta, sobre todo en el caso de Sagunto. En esta ciudad, frente al abandono de una casa con mosaicos de gran valor en un momento anterior a principios del siglo IV, se ha constatado la construcción de un circo (finales del siglo II-principios del siglo III) y la remodelación no sólo del foro, sino también del teatro, a lo largo del siglo III, señal evidente de vitalidad urbana. Algo similar ocurre en Denia, que experimenta cierta expansión urbanística, incluyendo también la remodelación del espacio forense. El caso de Tossal de Manises puede asimilarse al de Ampurias: abandono definitivo a finales del siglo III, aunque la falta de excavaciones impide una mayor exactitud. Finalmente, cabe señalar que la falta de datos y la poca extensión de la ciudad excavada invitan a la prudencia en Illici.

En teoría, los incursores seguirían su camino hacia el sur antes de cruzar el mar y llegar a África, incrementándose la lista de ciudades afectadas dependiendo de los investigadores. Los más arriesgados los llevan hasta el extremo sur de la Península, donde la ciudad de Baelo (Bolonia, Cádiz) sería también arrasada, aunque las últimas investigaciones apuntan a un terremoto como la causa final de la destrucción. La propia Cádiz se vería también afectada por las invasiones, si bien otras causas son las que provocaron su decadencia (cambios en las rutas comerciales y pujanza de otros puertos de la región del Estrecho, principalmente Málaga y Tánger).

A raíz de lo expuesto, parece claro que, como ocurría con la numismática, no hay evidencias arqueológicas que permitan suponer la existencia de una invasión franca a gran escala bajo el reinado de Galieno. Incluso la idea de una incursión de corto alcance que se restringiese a una región limitada, la costa catalana, tampoco tiene mucha base. Sólo tres villas con indicios probados de destrucción con cronología apropiada no son suficientes para demostrar que se produjo una incursión (las causas de la ruina de estas villas pueden ser variadas), más aún si tenemos en cuenta que no puede probarse que las ciudades de la zona fueran afectadas. Ni siquiera Tarragona presenta indicios de haber sido atacada.

Una encuesta similar realizada para la irrupción violenta de bandas de alamanes en 276 da unos resultados aún más concluyentes. Pamplona, la primera ciudad importante con la que se encontrarían los incursores, presenta ciertamente niveles de incendio, pero posteriores a la presunta invasión y muy localizados en el espacio, lo que impide relacionarlos con los invasores y aconseja buscar otras causas. En lo que a Zaragoza se refiere, se han constatado niveles de abandono de viviendas, pero datadas a finales del siglo II y finales del siglo III, mientras que los edificios públicos son remodelados (por ejemplo, el teatro fue reformado dos veces a lo largo del siglo III). Hay ausencia de niveles de destrucción que permitan relacionar la evolución urbana de la ciudad con una supuesta decadencia, que no se produjo, causada por las invasiones. Otra ciudad relacionada con esta invasión es Clunia, en Burgos, arrasada a finales del siglo III por bandas errantes de francos y alamanes supervivientes de las invasiones, según la forzada interpretación de J. M. Blázquez. La cronología de los niveles de destrucción del

foro indican que la ciudad sufrió los daños después de la segunda invasión, dato corroborado por la ocultación monetaria fechada en 284-285, más de una década después de la invasión alamana. La causa de la destrucción de Clunia sigue abierta al debate, si bien es descartable su atribución a bagaudas hispanos. Según A. Montenegro, los invasores llegarían incluso hasta Mérida, si bien la arqueología presenta una floreciente vida urbana que alcanzaría su cenit en siglos posteriores, e incluso hasta Itálica (Santiponce, Sevilla), cuyo progresivo abandono a favor de su vecina Sevilla obedece a causas naturales y de índole económico y político.

Así pues, como indicó con acierto M.ª R. Pérez Centeno, la necesidad de dar con una solución que esclareciera hechos arqueológicos para los que en esos momentos no existía una explicación movió a que se inventara la segunda invasión germánica, que no tiene base ni en las fuentes literarias ni en las arqueológicas.

Arqueología urbana y rural de la Hispania tardorromana

Introducción

Las características que vamos a reseñar a continuación indican que nos encontramos ante un proceso que demuestra cómo la ciudad va cambiando y la urbanística se transforma al mismo ritmo que lo hace la propia sociedad. Como consecuencia de ello, y sin duda también de las nuevas políticas gubernamentales, la ciudad que surge de los siglos III-V es una ciudad transformada, pero no decadente. Es una ciudad que asume nuevos retos: la cristianización, la multiplicación de la burocracia y de las sedes administrativas, las nuevas necesidades militares y estratégicas, la creación de nuevos ejes económicos y nuevas rutas mercantiles. Para ello, será necesaria la adaptación de nuevas políticas edilicias y el aprovechamiento de anteriores estructuras para nuevas funciones, sin que por ello se deseche todo lo anterior. La tradición clásica de la ciudad grecorromana es aceptada y adaptada a las nuevas necesidades en un largo proceso que se irá definiendo a lo largo del siglo IV y que en el siglo V necesitará de una nueva adaptación a la situación política novedosa que se produjo con la creación de los reinos bárbaros en el solar del Imperio romano.

El mundo rural, por su parte, no puede ser estudiado disociado de la ciudad, con la que interacciona de forma continua. En efecto, el territorio de la ciudad la abastece y ofrece espacio donde edificar las lujosas *uillae* de funcionarios provinciales y municipales. El siglo IV será un siglo de esplendor para las villas, en nada afectadas por la presunta invasión franca de 260: su arquitectura se monumentalizará (salas áulicas, magníficos mosaicos, lujosas instalaciones termales, etcétera) como consecuencia de la riqueza que generan a sus propietarios. Una vez que la industria extractora ha dejado de producir de forma significativa, las explotaciones agrícolas se convertirán en el principal activo de la economía hispana.

Las murallas

Una de las principales características que definen la ciudad tardorromana, y sin duda la más espectacular, es la de la construcción y/o reparación de murallas. En un detallado estudio que analiza todos los presuntos recintos amurallados peninsulares bajoimperiales, realizado por C. Fernández Ochoa y A. Murillo Cerdán, sobre un total de 43 núcleos poblacionales dotados de restos de murallas, 13 pueden atribuirse a los siglos III-V: Barcelona, Gerona, Zaragoza, Inestrillas, Iruña, Monte Cildá, Pollentia, Tiermes, Itálica, Mérida, Ebora, Norba, Conimbriga, Lugo, León, Gijón y Astorga. Estos autores clasificaron las murallas en dos grandes grupos: las que reutilizaron trazados anteriores, generalmente altoimperiales (por ejemplo, Zaragoza, Barcelona y Mérida) y las construidas de nueva planta (como Iruña, Lugo y Gijón). Habría, además, dos grupos menores: el de las murallas que rectifican su trazado anterior (Itálica o Conimbriga) y un último grupo integrado por recintos cuya datación es aún dudosa (destaca el de Astorga).

Durante bastante tiempo se supuso que la construcción de recintos amurallados respondía a intereses exclusivamente defensivos. En esta opinión tuvo mucha influencia el estudio que el investigador británico I. Richmond dedicó en 1931 a cinco ciudades amuralladas hispanas (Lugo, Astorga, León, Zaragoza y Barcelona), en el que relacionaba la construcción de murallas con la conmoción que supuso la invasión de francos en época de Galieno. Pos-

teriormente, cuando en los años cincuenta surgió en España la teoría de una invasión franca de la península Ibérica a gran escala (e incluso de otra alamana en 276), se postuló que una de las consecuencias fue la construcción apresurada de fortificaciones urbanas.

Las primeras investigaciones en profundidad de los recintos amurallados hispanos fueron obra de A. Balil quien, a través de una serie de publicaciones, propuso una explicación basada en criterios estratégicos a nivel imperial: las murallas fueron concebidas para defender los principales nudos de comunicación y los centros económicos. Se trataba, por lo tanto, de una defensa de segunda línea y de un refugio eventual para los habitantes de las zonas rurales. A. Balil proponía una explicación eminentemente militar, destacando dos grandes ejes defensivos: uno en torno a la capital diocesal, Mérida, del que formarían parte Norba y Ebora, y otro a lo largo de la línea defensiva del Ebro y el Duero, en previsión de nuevas invasiones. Posteriormente se propusieron soluciones regionales, sobre todo para explicar el amurallamiento de numerosas localidades de la región noroccidental de la Península (Astorga, León, Lugo, Braga, Conimbriga). En este sentido J. Arce sugirió que formarían parte de la defensa en profundidad ideada por Diocleciano para rechazar una posible invasión desde el mar, en cierta forma similar al puesto en marcha en la costa britana, mientras que S. Johnson las integraba en la defensa de los recursos mineros de la zona. Por su parte P. A. Février las puso en relación con el desarrollo más tardío que tuvo el urbanismo en esa región hispana. Incluso se quisieron poner en relación con la inexistente frontera frente a cántabros y astures.

Recientemente han surgido nuevas teorías sobre las causas de la construcción de fortificaciones en numerosas ciudades hispanas. J. Arce, A. Fuentes y S. Gutiérrez han subrayado, con razón, que la principal función de las murallas no es militar, sino que tendrían un fuerte valor simbólico, de forma similar al papel de elemento de prestigio que habían tenido en época altoimperial. Asumirían ahora la función ideológica que anteriormente ejercían los foros como centro del fenómeno urbanístico. Por otra parte, C. Fernández Ochoa y A. Morillo prefieren una explicación que tiene la virtud de aunar necesidad militar con efectividad administrativa. Según estos autores la intención del gobierno romano sería la de proteger la

vía de salida de Hispania de los impuestos cerealísticos que formaban parte de la anona militar y asegurar su llegada a las fronteras del Rin. Esta política se traduciría en la fortificación de nudos de comunicaciones y puertos de embarque, necesarios para que los impuestos, muy necesarios para Roma en caso de que el trigo africano no estuviera disponible, llegaran a su destino. Estos autores añaden también la necesidad de mantener en contacto Mérida con la capital de la prefectura gala, en este caso Tréveris. En cualquier caso ambas explicaciones no son excluyentes y pueden ser complementadas con la que algunos estudiosos definen el régimen instaurado por Diocleciano: militarización creciente de la sociedad, una de cuyas expresiones sería la fortificación de las ciudades.

Como es lógico, las causas que motivaron la erección de murallas en algunas ciudades hispanas nos lleva directamente a intentar dilucidar qué instituciones fueron las encargadas de realizar una obra tan compleja. Se ha propuesto en repetidas ocasiones que su construcción indicaría de forma palpable la vitalidad de las curias urbanas que, ante la amenaza de una nueva invasión, financiaron la construcción o reparación de fortificaciones. Es bien cierto que la monumentalidad de la obra y su alto coste indican que las curias aún conservaban cierta capacidad urbanística. Sin embargo, como ha indicado S. Gutiérrez, la legislación indica con claridad que era el gobierno imperial quien impulsaba la construcción, o reparación en su caso, de las murallas. Es el emperador quien autoriza o pide a las ciudades que se fortifiquen y lo hace generalmente a través de los gobernadores provinciales o los vicarios. Una vez decidida la obra, el concilio urbano es requerido para que emprenda las medidas necesarias al respecto (*Cod. Theod.* 15.1.39, a. 399). Se trata, en definitiva, de una obra administrativa.

En relación con lo anterior ha de situarse el espinoso tema de la cronología de los recintos urbanos. En efecto, no es sencillo datar una muralla a partir de los materiales que la componen, en ocasiones reutilizados de otros edificios. En este sentido, resultan de utilidad las estelas o las lápidas que en ocasiones se encuentran integradas en las obras, ya que su análisis suele procurar un *terminus ante quem*. También la aparición de monedas es fundamental, pues éstas sí que facilitan en gran medida la fijación de una cronología válida. Cuando no existe este tipo de indicios, se recurre a argu-

mentos de carácter tipológico y de comparación con otros recintos, lo que no en pocas ocasiones plantea problemas.

La relación que tradicionalmente la historiografía estableció entre amurallamiento y peligro bárbaro llevó a que las fortificaciones hispanas fueran datadas en la segunda mitad del siglo III, lo que suponía un breve lapso de tiempo que lastraba las investigaciones. Posteriormente, se imbricó su construcción en los amplios planes de la reestructuración militar dioclecianea, cuando se convertirían en los principales apoyos del sistema de defensa en profundidad. En la actualidad, parece necesario hablar de dos momentos principales: el primero, efectivamente, localizado en época tetrárquica, al que pertenecerían las fortificaciones de Itálica, Iruña, Gerona, Gijón, Astorga, Lugo, y un segundo momento más amplio que abarcaría el resto del siglo IV (por ejemplo, Begastri), pero también parte del siglo V: posiblemente Ávila y Coria, Ampurias, importantes reparaciones en Tarragona, y Barcelona. Este último caso reviste especial interés pues demuestra cómo la arqueología se corrige a sí misma y muestra las dificultades que conlleva datar una muralla atendiendo principalmente a criterios tipológicos. En efecto, la fortificación de Barcelona había sido datada por A. Balil en el periodo 270-310, siendo la motivación que llevó a construirla el temor a un nuevo ataque bárbaro. A. Balil ofrecía esta datación basándose en consideraciones tipológicas, poniéndola en relación con las murallas aurelianas de Roma. Sin embargo, el estudio realizado por R. Járrega plantea serias dudas al respecto. La comparación con la ciudad gala de Dax, la más similar a Barcelona desde el punto de vista tipológico, como ya advirtiera el propio A. Balil, presenta una cronología más tardía, ya que su fortificación se ha fijado en la segunda mitad del siglo IV. Además, diferentes ciudades fueron amuralladas en el siglo IV (Londres, por ejemplo) o incluso en el siglo V (Salona). Pero el principal argumento que ofrece R. Járrega es puramente arqueológico. Se trata del hallazgo en el interior del mortero de la torre número 12 de una moneda del usurpador Máximo, rebelado junto a Geroncio contra el también usurpador Constantino III en el año 410 y que estableció su efímera capital precisamente en Barcelona. También se han hallado piezas fechadas en el siglo IV. Estos hallazgos invalidan la cronología de A. Balil y llevan la construcción de la muralla barcelonesa a algún

momento, difícil de determinar, del siglo V. Járrega propone tres soluciones posibles: la usurpación de Máximo (410-412), la presencia del rey visigodo Ataúlfo en la ciudad en 415, o la efímera llegada de Sebastián en 444. Las tres parecen excesivamente coyunturales y quizá sea más razonable incluir su construcción en un ámbito de reorganización militar más amplio, como pudo ser el impulsado por Constancio entre 412 y 421.

La redistribución del espacio urbano

Otra de las características que con mayor claridad definen a la ciudad hispana tardorromana es la redistribución del espacio urbano. De hecho, investigadores como S. Gutiérrez y J. Arce prefieren utilizar la expresión «desurbanización», refiriéndose al proceso de deformación, utilizado este término de forma positiva, que se produce progresivamente en las ciudades a partir del siglo III, si bien los orígenes haya que buscarlos en el siglo anterior. Frente a la tradicional visión de la decadencia de los espacios urbanos, actualmente es preferible hablar de transformación, del nacimiento de un nuevo modelo de ciudad con prioridades y necesidades distintas a las de las urbes altoimperiales.

La nueva redistribución edilicia se define por una serie de características, puestas de relieve eficazmente por S. Gutiérrez. Entre ellas destaca una que ha provocado el debate entre los arqueólogos. Nos estamos refiriendo a la reducción del perímetro habitado. En general, se ha visto en este hecho un claro ejemplo de declive urbano, pero recientemente se explica en virtud de la incapacidad de las curias de gestionar el total de la superficie edificada de la ciudad. Esta reducción del perímetro también se explicó desde términos poblacionales: los habitantes de las ciudades irían en descenso y por eso se dejaban cada vez más espacios deshabitados. Pero J. H. W. G. Liebeschuetz ha señalado que ya en época altoimperial las ciudades más amplias contenían principalmente las viviendas de las elites, pero no un gran número de casas humildes. Había, además, una parte significativa de la población viviendo en barrios extramuros. No es este un proceso que se pueda generalizar. Se ha constatado en Valencia, Cartagena, donde la zona habitada parece

restringirse al puerto y sus aledaños, y Ampurias, en la que sus habitantes se trasladaron a la isla de San Martín, la Palaiopolis de la antigua colonia griega. En otras ciudades el trazado de las murallas dejó fuera parte de las edificaciones, incluso el teatro en Conimbriga. Pero también se ha comprobado cómo numerosos recintos urbanos, generalmente de la mitad septentrional de la Península, como por ejemplo Barcelona y Zaragoza, respetan el trazado altoimperial. Existen también casos como el de Lugo, cuyo recinto amurallado es de una amplitud tal que parece evidente que no estaba en mente de sus constructores la pretensión de que se edificase todo el espacio intramuros.

También el expolio de antiguas construcciones y la reutilización de materiales para las nuevas edificaciones ha sido interpretada en clave de decadencia y síntoma de la recesión económica. La evidencia de los textos legales indica que se trataba de un hecho común (*Cod. Theod.* 15.1.36, a. 397) y que el gobierno central no había podido evitarlo. También se ha aducido que se ahorraba tiempo y dinero, ya que los materiales estaban a la mano y no era necesario el transporte desde las canteras o centros de producción. La arqueología ha sacado a la luz innumerables muestras de esta práctica, a veces útil para los investigadores pues permite datar ciertos edificios a partir del material reutilizado. Así, son comunes las fosas, los niveles de desechos, los epígrafes sobre piedra o las estelas funerarias, las columnas, los edificios derruidos y no reconstruidos, etcétera.

Los edificios públicos, hasta ahora puntal de la política edilicia de la comunidad, experimentan paulatinamente nuevos usos, o caen en desuso, y, en ocasiones, llegan a perder la titularidad pública para pasar a manos privadas, aunque la legislación obliga a repararlos. A pesar de ello, elementos tan unidos al urbanismo romano como los foros siguen en funcionamiento a lo largo de todo el siglo IV, sobre todo en las ciudades que asumen tareas administrativas, habiendo de ello varios ejemplos relevantes. Es el caso de la capital de la diócesis, Mérida, cuyo foro colonial siguió funcionando probablemente hasta principios del siglo V, como demuestran los hallazgos de cerámica y monedas. En cuanto al foro provincial, consta que para época constantiniana sigue desempeñando un importante papel en la vida cívica de la comunidad. Tarragona

ofrece un panorama muy similar: su foro estaba en funcionamiento aún en el siglo V. Incluso algunas ciudades, es el caso de Complutum (Alcalá de Henares), reconstruyen edificios forales en pleno siglo V. En cambio, otros complejos forenses sí sufrieron modificaciones de su función original. En Clunia se instaló en el foro una necrópolis de época constantiniana, pero estaba en funcionamiento todavía bajo Teodosio, y en Valencia los pórticos fueron utilizados ocasionalmente como viviendas.

Los edificios públicos de espectáculos sufrieron con mayor frecuencia cambios de uso, reutilización de sus materiales para otras construcciones o el abandono completo. El teatro de Tarragona se abandonó a mediados del siglo III y para el siglo IV se ha constatado también el abandono del de Cartagena. El de Conimbriga quedó extramuros tras la construcción de la muralla tardorromana. Sin embargo, no ocurre lo mismo con los circos y los anfiteatros. El anfiteatro de Tarragona sobrevivió largamente al teatro y estaba en funcionamiento en la quinta centuria. A principios del siglo VI las fuentes literarias atestiguan espectáculos de circo en Zaragoza, lo que supone la existencia de un edificio adecuado, aunque aún no se ha localizado. El caso de Mérida es, de nuevo, el más espectacular: el circo se benefició de un ambicioso proyecto de renovación y embellecimiento e incluso el teatro se vio notablemente ampliado. A. Fuentes ha explicado el hecho de que, en general, los teatros fueran los primeros edificios en verse abandonados en un cambio en los gustos de los espectadores, que preferirían ahora carreras circenses y espectáculos anfiteatrales. En lo que se refiere a los nuevos usos que recibieron estos edificios, no existe un patrón fijo. En numerosas ocasiones proporcionaron materiales reutilizados para nuevas construcciones, mientras que en otras el edificio fue reaprovechado con una nueva función. Por ejemplo, en Cartagena al anfiteatro se le dio un uso comercial mientras que en Tarragona acabó convirtiéndose en una basílica visigoda, produciéndose ambos fenómenos ya entrado el siglo V.

Un ejemplo de la «desurbanización» que se produce en las ciudades tardorromanas es la proliferación de espacios no edificados en la trama urbana. Así, la aparición de espacios dedicados a la agricultura en el interior de las ciudades ha sido expuesto como síntoma evidente de la progresiva ruralización de las urbes. En

cambio, S. Gutiérrez incide en que se trata de una característica más del urbanismo tardorromano, pero no exclusivo de él pues aparecerá también en las ciudades altomedievales con mucha frecuencia. También es notable la ocupación de las vías públicas por desechos, escombros o incluso lugares de habitación, explicado en base a la incapacidad de las curias de hacer frente a sus obligaciones de mantener limpias y saneadas las principales arterias de la ciudad. Pero hay un hecho que indudablemente llama poderosamente la atención por su carácter trasgresor. Se trata de la instalación de cementerios en el interior de las ciudades, lo cual estaba expresamente prohibido por la legislación romana. En general, estas necrópolis suelen estar asociadas a templos y lugares de culto, preferentemente cristianos, imbricados en el proceso de cristianización que vive la ciudad tardorromana y del que nos ocuparemos en un capítulo posterior.

La influencia de la nueva organización administrativa en el urbanismo tardorromano hispano

Son numerosos los investigadores, entre los que destacan J. Arce, A. Fuentes y J. H. W. G. Liebeschuetz, que han señalado reiteradamente que el factor más importante causante de la prosperidad de una ciudad es la presencia en la misma de la administración civil y militar. A esto podemos añadir consideraciones de tipo económico relacionadas con los cambios de las rutas comerciales y los mercados y la producción de manufacturas. La reorganización administrativa impulsada por Diocleciano y continuada por Constantino tuvo como consecuencia que algunas ciudades vieran incrementada su importancia política, lo que, a su vez, les proporcionó prosperidad económica, traducida en la edificación de obras monumentales (estatuas, arcos triunfales, etcétera), la remodelación o reconstrucción de edificios públicos, etcétera. La presencia continua de altos cargos administrativos llevó aparejada la construcción de casas y villas y la erección de estatuas y monumentos conmemorativos. El caso más espectacular es el de Mérida, que se convirtió no sólo en capital de Lusitania sino también de la *diocesis Hispaniarum*. Pero también destacan los casos de Córdoba y Cartagena, esta

última aquejada desde el siglo II de una profunda crisis que precisamente su nombramiento como sede del gobierno provincial de Cartaginenses ayudó a paliar. Otras ciudades, como es el caso de Zaragoza, Barcelona, Astorga o Lugo, aumentaron su importancia en virtud de razones económicas o estratégicas. Se produjo asímismo el caso contrario y algunas ciudades perdieron importancia al quedar excluidas de los circuitos administrativos y, sobre todo, económicos. Es el caso de Cádiz, cuyo lugar fue asumido progresivamente por otros puertos béticos como el de Carteia o el de Málaga y a la que no favoreció la inclusión en la diócesis hispana de Mauritania Tingitana, pues su papel comercial quedó restringido por la incorporación de puertos como Tingis (Tánger). También Itálica (actual Santiponce) fue sustituida progresivamente por su vecina Sevilla. Otro caso similar es el de Tarragona, cuya importancia económica comenzó a asumir Barcelona, si bien su condición de capital de Tarraconense ayudó a que continuara siendo una ciudad pujante en los siglos III-V.

A continuación analizaremos brevemente cinco ciudades hispanas en las que podremos comprobar lo arriba expuesto, así como verificar el modelo de ciudad cuyas características han quedado expuestas en el capítulo anterior. No es nuestra intención ser exhaustivos sino sólo poner de manifiesto las principales particularidades de cada ciudad y mostrar cómo la arqueología proporciona el material que ayuda a definir qué transformaciones se han producido en el urbanismo hispanorromano en la tardorromanidad. Las ciudades elegidas son Mérida y Tarragona, ejemplos, sobre todo la primera, de la importancia que para una ciudad tenía constituirse como sede administrativa; Córdoba, donde se puede apreciar que la pérdida de la condición de capital provincial no es necesariamente un *handicap,* como demuestra inapelablemente el monumental conjunto edilicio de Cercadilla; y, finalmente, Zaragoza y Barcelona, que muestran la importancia de otros factores distintos a los administrativos como son los de carácter geoestratégico, político y económico.

Sin duda, la ciudad más beneficiada por la nueva organización administrativa fue Emerita Augusta (Mérida), convertida a finales del siglo III en capital de la diócesis de las Hispanias, donde se conjugaron las actuaciones urbanísticas públicas con las intervencio-

nes de carácter privado, derivadas en gran parte de la presencia continuada de altos dignatarios en la ciudad. Por ello, el estudio de la edilicia emeritense es especialmente significativa, pues proporciona numerosos ejemplos que permiten comprender mejor el urbanismo tardorromano en la península Ibérica.

Algo hemos dicho ya sobre los edificios públicos de Mérida. De entre ellos, los dedicados a los espectáculos recibieron la atención preferente de la administración imperial, como indican numerosos testimonios epigráficos y arqueológicos. El circo fue reconstruido entre 337 y 350 por un enviado del emperador, el *comes Hispaniarum* Tiberio Flavio Leto, como evidencia la famosa inscripción allí encontrada. Las obras consistieron en la reparación de las columnas, se añadieron nuevos adornos circundando el edificio y se inundó el circo de agua. J. Arce apunta la posibilidad de que el circo no estuviera terminado aún en el siglo IV y que estas obras fueran las que culminaron la construcción, mientras que A. Fuentes sugiere que se trataba simplemente de obras ornamentales. Tanto el anfiteatro como el teatro fueron reformados. El primero fue decorado con pinturas murales en la primera mitad del siglo IV, mientras que el teatro recibió la atención del prefecto del pretorio de Oriente Quinto Aurelio Símaco, que financió obras en los *vomitoria* y el muro perimetral a finales del siglo IV. Por otra parte, la muralla se benefició de algunas reparaciones y parcheados e incluso fue adosada al anfiteatro. En cuanto a los edificios urbanos por excelencia, los foros, los dos de los que disponía la ciudad, el colonial y el provincial, estaban en funcionamiento en el siglo IV. En el provincial se han hallado inscripciones que testimonian la pervivencia del culto imperial, mientras que el colonial parece que fue abandonado a principios del siglo V.

Otra de las características de Mérida es que se han encontrado en diversas excavaciones en el casco urbano varias viviendas que ofrecen importantes aportaciones al estudio de la casa hispanorromana en época tardía y evidencian la riqueza que proporcionó a la ciudad la presencia de dignatarios imperiales y aristócratas locales. Entre ellas sobresale la llamada «Casa Basílica», construcción del siglo II remozada en el siglo IV, en época de Constantino según J. Arce. Se trata de una *domus* cercana al teatro y cuyo espacio central era un atrio porticado alrededor del cual se dispusieron las distintas habitaciones. Estaba ricamente decorada con pinturas mura-

les y mosaicos de tipo geométrico. Hay otras viviendas que también son significativas, como, por ejemplo, la «Casa de la Alcazaba», una de las principales de la ciudad, magníficamente decorada con mosaicos de *opus sectile* y pinturas con cronología del siglo IV. También destaca una vivienda encontrada en la calle Masona, con ricos mosaicos que representan escenas circenses y también fechada en el siglo IV, así como otra casa en la calle Holguín, decorada con un espectacular mosaico, de nuevo del siglo IV, representando a los Siete Sabios. Finalmente, es especialmente notable la denominada por los investigadores «Casa del Mitreo». Se trata de una vivienda suburbana construida seguramente en el siglo I d.C. pero que mantuvo su ocupación hasta al menos el siglo IV. En esta centuria se acometieron importantes obras de remodelación, como la transformación de una habitación en biblioteca, donde se ha hallado un importantísimo mosaico de tema cosmológico. Según J. Arce, hay muchas probabilidades de que esta casa perteneciera a alguno de los gobernadores provinciales o a algún vicario.

Es muy relevante comprobar cómo el proceso de remodelación de las viviendas es incesante siendo en muchas ocasiones la ostentación y la monumentalidad las causantes de las reformas. También se detecta una continuidad en la construcción de nuevas casas, incluso barrios enteros extramuros, lo que demuestra la vitalidad urbanística de la ciudad.

Por último, es necesario reseñar aspectos arqueológicos de Mérida que, aunque menos espectaculares, son muy útiles para el estudio económico y social de la ciudad, como indica A. Fuentes. Se trata del hallazgo de barrios industriales periféricos, como el hallado en la Morería, fechado en el siglo IV, o de los complejos industriales descubiertos en la zona de las calles Almendralejo, Moreno Vargas y Avenida Fernández López.

Tarraco (Tarragona) había sido en época altoimperial una de las principales ciudades hispanas. En la época que nos ocupa, siglos III-V, esta importancia continuó, debido sobre todo a que siguió siendo un centro administrativo de primer orden, al quedar convertida en la capital de la nueva provincia Tarraconense. Sin embargo, a partir del siglo V sobre todo, sufrirá la dura competencia de Barcelona, que irá asumiendo el papel económico, pero especialmente el político, en detrimento de la antigua capital de Ci-

terior. En ello influyó, además de la pujanza de la ciudad barcelonesa, el traslado al oeste de los ejes político y económico hispanos, como demuestra la capitalidad diocesal asumida por Mérida y la importancia que adquieren la vía de la Plata y la que unía a Astorga con Burdeos.

En Tarragona pueden observarse con claridad algunas de las características que hemos reseñado en el capítulo II. En efecto, se produce la reutilización de materiales, como demuestra el uso de pedestales de estatuas del siglo II como soporte de lápidas funerarias. También se han constatado abandonos de villas extramuros, pero la mayoría de los hallazgos a este respecto se retrotraen a finales del siglo II o principios del siglo III. Más significativo sin duda es el abandono del foro colonial a mediados del siglo IV y la del teatro, éste en algún momento del siglo III. Pero a este panorama que pudiera demostrar un cierto declive se oponen otras pruebas de vitalidad urbanística que merecen ser destacadas. El anfiteatro siguió en uso hasta mediados del siglo V, habiendo sido embellecido a principios del siglo III. También hasta mediados del siglo V se ha probado el funcionamiento del circo y del foro colonial, que a mitad de esta centuria son ocupados ya por viviendas, que reutilizan no sólo los materiales de construcción y las estructuras, sino incluso las conducciones de agua. Las murallas, en fin, se reparan aprovechando el material sobrante de la destrucción de templos paganos a principios del siglo V. A esta evidente continuidad en el uso de edificios públicos debemos añadir nuevas construcciones, como el de un *Porticus Iovae* de época tetrárquica y la reconstrucción de las *thermae Montanae* a principios del siglo IV.

En resumen, Tarragona afronta con éxito el siglo IV y se muestra como una ciudad vital, en la que los edificios públicos más significativos (foros, anfiteatro, murallas, termas) siguen en activo y se reparan o reconstruyen. También la economía ha mostrado una tendencia continuista y positiva, siendo muy importantes los contactos comerciales con el norte de África, como demuestran las numerosas muestras de cerámica común tardoantigua halladas en el puerto, que sigue en funcionamiento hasta época visigoda, y los notables sarcófagos hallados en sus inmediaciones. La presencia de altos cargos del gobierno provincial garantiza a su vez la opulencia de villas y casas particulares.

La reorganización administrativa de Diocleciano hizo de Corduba (Córdoba) la capital de la rica provincia de Bética. Esta ciudad presenta, en principio, muchas de las características que hemos delimitado en el capítulo anterior. En efecto, el foro colonial sigue en pleno uso en el siglo IV, como demuestran los hallazgos de pedestales de estatuas honoríficas dedicadas a varios emperadores e importantes inscripciones donde se menciona a altos cargos de la administración. El teatro, por su parte, tiene un comportamiento similar al de otros muchos teatros hispanos: durante los siglos III y IV no se realizaron las pertinentes tareas de mantenimiento con el consiguiente deterioro del edificio y su previsible abandono o, al menos, cambio de uso. No se han encontrado, empero, pruebas arqueológicas de que sus instalaciones fueran reutilizadas para albergar estructuras domésticas privadas. Otros edificios públicos, como el templo de la calle de Claudio Marcelo o el de Diana, en cambio, sí muestran pruebas de una reutilización de sus materiales para otras edificaciones y de su definitiva transformación en viviendas privadas. Otras tareas de mantenimiento urbano, como la limpieza de las cloacas, la recogida de escombros o el mantenimiento de las vías públicas en buen estado, dejaron de realizarse con asiduidad en el siglo IV.

Sin embargo, el aspecto más notorio del urbanismo cordobés es el famoso complejo de Cercadilla, extraordinario grupo de edificios situados extramuros de la ciudad romana, en concreto a unos 750 metros de la muralla, si bien en la actualidad se encuentran integrados en el casco urbano. Aunque los restos se habían detectado ya en los años veinte del siglo pasado, no fue hasta 1991, con el inicio de las obras destinadas a mejorar las infraestructuras del ferrocarril, cuando se conoció la verdadera magnitud del descubrimiento, en la actualidad parcialmente excavado y publicado, quedando aún una parte importante por estudiar. El conjunto de los edificios alcanza verdaderamente unas dimensiones monumentales, tiene más de cuatrocientos metros de largo por cerca de doscientos de ancho, acentuadas por la decisión de construir grandes espacios en vez de salas más pequeñas. Se diseñó para mostrarse al visitante como un todo, pero una vez en el interior la gran plaza proporcionaba otra visión muy distinta, de gran magnificencia. El centro del complejo era un gran criptopórtico con un corredor su-

perior semicircular. A partir de este criptopórtico se distribuían el resto de los edificios, entre los que destacaban las salas de audiencia, entre ellas una que sus excavadores asimilan a la sala de audiencias imperial que existía en Tréveris.

R. Hidalgo y A. Ventura, excavadores del complejo de Cercadilla, atribuyen su construcción al tetrarca Maximiano, que habría mandado edificarlo para que le sirviera de residencia y cuartel general en Hispania mientras combatía contra los piratas francos y preparaba su expedición a África, lo que da una cronología cercana a 296-297. Basan su hipótesis en la comparación de las salas de audiencia con otras similares construidas en época tetrárquica en distintas partes del Imperio (Salona, Tréveris, Roma, Gamzigrad) y en varias inscripciones encontradas en el transcurso de las excavaciones, si bien estas inscripciones son excesivamente fragmentarias para resultar determinantes. No están de acuerdo otros investigadores, como es el caso de J. Arce, que consideran que se trata de una gran villa suburbana. Lo cierto es que no parece probable que Maximiano erigiese un palacio que sólo iba a ocupar unos meses en una diócesis políticamente de segunda fila y que sólo administraba de manera coyuntural debido a la expedición que preparaba para pacificar África. De hecho, Maximiano nunca volvió a Hispania. El complejo de Cercadilla se mantuvo en uso hasta al menos el siglo V. Luego fue utilizado como lugar de culto y necrópolis cristiana.

De Caesaraugusta (Zaragoza) ha dicho J. Arce que su importancia era mayor en el siglo V que en el II y no le falta razón. Su privilegiada posición geográfica le proporcionó no sólo un indudable valor estratégico y político, sino también un lugar destacado en la economía tarraconense. No en vano era una de las principales plazas fuertes en la vía que unía Braga/Astorga con la costa catalana y el sur de las Galias. La arqueología, aunque no excesivamente prolija en descubrimientos, proporciona varios ejemplos de la vitalidad urbana de Zaragoza en época tardorromana. Es destacable que no se hayan constatado para el siglo III niveles de abandono ni reaprovechamiento de materiales para la construcción o el refuerzo de otros edificios. En cuanto al complejo forense, parece ser que se mantuvo en uso durante del siglo IV sin sufrir modificaciones sustanciales, pero es necesario reseñar que la red de cloacas

del foro y los barrios de alrededor quedó cegada a finales del siglo IV, lo que indudablemente supondría la inundación, siquiera parcial, del foro. C. Aguarod y A. Mostalac consideran que esto no influyó determinantemente en la vida cotidiana. Por ejemplo, allí apareció una estatua del siglo I que había sido adaptada en el siglo IV a los gustos de la época.

El teatro de Zaragoza presenta una problemática propia. A mediados del siglo III ya había sido reformado. En época constantiniana y, posteriormente, a mediados del siglo IV, se realizaron diversas reparaciones en el suelo de *opus sectile* de la *orchestra*, sobre la cual se asentó un pavimento de tierra apisonada. También se ganó espacio eliminando las filas de asientos más cercanos a la escena. Posteriormente, en el siglo V, el pavimento de la *orchestra* fue recrecido hasta alcanzar ya la quinta grada. Se ha discutido sobre el posible objetivo de estas reformas, lo que demuestra que el edificio había perdido su función originaria. J. A. Paz Peralta lo relaciona con la noticia escrita referente a la celebración de juegos circenses en la ciudad en el año 504. Los gustos de los ciudadanos se habían incluido más por los espectáculos más propios de los anfiteatros (pugilismo, por ejemplo). A finales del siglo V el espacio del teatro fue reutilizado como viviendas, como ocurrió en otras ciudades hispanas.

Las distintas excavaciones proporcionan algunos datos sobre el urbanismo caesaraugustano. Se han detectado niveles de abandono en diversas viviendas, entre las que destacan la de la calle Pardo Castrón, que sufrió un derrumbe, y la de la calle Murallas, pero también se observa un continuo proceso constructivo, en ocasiones reutilizando depósitos de agua abandonados para edificar nuevas casas (como ocurre en las calles Palafox y Torrellas y en la Plaza de San Felipe). Destacan también algunas *domus* lujosas, entre ellas una encontrada en la calle Don Jaime, es decir, en el centro de la Zaragoza romana, decorada con un magnífico mosaico policromo con motivos geométricos y figuraciones humanas y paisajísticas representando las cuatro estaciones. Este mosaico ha sido datado en el siglo IV.

Finalmente, aunque no se han encontrado aún evidencias arqueológicas al respecto, es necesario destacar que la ciudad disponía de la infraestructura y la capacidad edilicia suficiente para al-

bergar durante unos meses una corte imperial, por más que ésta fuera la de un usurpador, Constante, hijo del también usurpador Constantino III, que se instaló en la ciudad en los años 408-409. Las fuentes indican que Constante acudió a Hispania *cum aula et coniuge sua,* es decir, con su corte, incluida su esposa, el *magister officiorum* y el prefecto del pretorio de las Galias. Es obvio que un cortejo de tal importancia necesitaría de instalaciones apropiadas que, junto a la importancia geoestratégica de la ciudad, inclinaron a Constante a elegirla como capital en detrimento de Mérida o Tarragona. Es más, en el año 460, otro emperador, esta vez el legítimo Mayoriano, haría escala en la ciudad con su ejército cuando se encaminaba al Levante hispano. Otro indicio de que Zaragoza estaba preparada para recibir este tipo de visitas.

Otra ciudad que experimentó una creciente importancia en la época tardorromana es Barcino (Barcelona), que en el año 410 llegó a convertirse en capital del usurpador Máximo hasta su reconquista por Constancio en 412. En esta ciudad se observa una enorme pujanza de la arquitectura privada a lo largo del siglo IV, destacando en la ciudad la magnificencia de algunas viviendas, entre las que resalta la notabilísima *domus* encontrada en la calle Bisbe Caçador, fechada a mediados del siglo IV pero ocupada al menos hasta el siglo VI, decorada con mosaicos polícromos de *opus sectile* y con excelentes pinturas murales representando a un jinete, y que además disponía de su propio *balneum* privado. También es importante la casa donde se ha hallado un mosaico de tema circense que puede ubicarse con cierta exactitud en la primera mitad del siglo IV. En cuanto a la edilicia pública, cabe destacar que el foro permanece en funcionamiento e intacto hasta el siglo VI y las reconstrucciones de edificios son comunes a lo largo de todo el periodo. En cuanto a su muralla, la problemática de su cronología ha quedado expuesta en el capítulo I de esta segunda parte.

La lista podría haber sido más larga, según se van incorporando los recientes datos arqueológicos al elenco de los ya existentes. Progresivamente va quedando patente la importancia de las ciudades de la región noroccidental de la península Ibérica, protagonista de un proceso de urbanización tardío pero muy vital. Ciudades como Braga, Lugo, Astorga, Conimbriga, Norba, quedan integradas en la vital red de comunicaciones entre Mérida y las Galias,

formando parte del entramado económico que proporciona la principal aportación hispana a la economía del Imperio: la anona militar. Además, los puertos cantábricos forman parte de los circuitos comerciales y reciben mercancías de Galia y Britania con asiduidad. Las excavaciones realizadas recientemente en Gijón muestran una ciudad vital con una economía importante. Otra ciudad que la arqueología está sacando a la luz es Complutum (Alcalá de Henares). En esta ciudad se han encontrado numerosos mosaicos, datados casi todos en los siglos III y IV, con algún ejemplar del siglo V, con temáticas claramente paganas: Marte, Diana, las Ninfas, etcétera. Estos mosaicos decorarían las grandes y lujosas viviendas de funcionarios imperiales, lo que demostraría que la ciudad se perfilaba como un importante centro político peninsular. También Cartagena emergió en esta época de su atonía y la capitalidad provincial le proporcionó sin duda réditos urbanísticos. Así, en la primera mitad del siglo V se produjo una importante reestructuración edilicia en la que tuvo mucho que ver la economía, como demuestra el gran edificio comercial que se construyó sobre la escena del teatro aprovechando muchos elementos materiales de éste. Obviamente no todos son éxitos: Cádiz prácticamente se despuebla, mientras que Ampurias a duras penas logra sobrevivir amparada en su puerto.

La cristianización de la ciudad

Una de las características que va a influir de forma determinante en la ciudad tardoantigua es la cristianización de su topografía mediante un largo proceso que arranca en el siglo IV. En efecto, conocemos por las fuentes literarias, en concreto por el concilio de Toledo del año 400, que en el siglo IV ya existían edificios destinados al culto cristiano en el interior de las ciudades. Es evidente que la construcción de iglesias y basílicas influyó en la urbanística y, a partir de la preponderancia del cristianismo como religión del Imperio, la política edilicia se puso a su servicio en muchas ciudades, aunque hubo otras, por ejemplo el puerto romano de Ostia, en las que no se han encontrado edificios de culto cristiano, lo que podría significar que algunas localidades continuaron siendo paganas (o también que la arqueología no ha hallado aún estos edifi-

cios). El estudio de los primeros edificios de índole cristiana deviene complejo en cuanto que las fuentes textuales no son precisamente numerosas ni aclarativas en exceso, mientras que las excavaciones se enfrentan a las limitaciones inherentes de la arqueología urbana. Por ello, en ocasiones se conoce por los textos la existencia de una iglesia, basílica o *martyrium* que no han podido ser encontrados por los arqueólogos. Es difícil, por lo tanto, establecer una sistematización o pronunciarse de forma general, siendo lo más prudente analizar caso por caso en busca de concordancias y diferencias.

También es necesario integrar, como ha señalado G. Cantino Wataghin, la cristianización de la topografía urbana en el nuevo modelo urbanístico, con los problemas de reinterpretación que ello lleva aparejado. La investigadora italiana ha resaltado cómo en época tetrárquica y a lo largo del siglo IV se ponen de manifiesto importantes cambios en la funcionalidad de las áreas edificadas y en las relaciones entre espacio público y espacio privado, lo que a su vez comporta una redefinición jerárquica del espacio urbano. Es en este contexto de transformación urbanística en el que hay que valorar cómo se traducen físicamente las demandas de la liturgia, de la representación de las imágenes y de los aspectos relacionados con la devoción. La integración de estos elementos en la trama urbana los definirá como factores activos del cambio. Entre los ejemplos que trae a colación G. Cantino destaca el de Aquileia, ciudad costera del norte de Italia, donde el centro de gravedad urbano se trasladó a la parte meridional, la más cercana al mar, de la ciudad. Estos cambios urbanos se han puesto en relación con la importancia de las relaciones con el puerto, base de la vida económica de la ciudad, pero es muy probable que la razón tuviera que ver con la integración física de la iglesia en el seno de la comunidad que la financia. Se trataría, por lo tanto, de un ejemplo de supeditación de la urbanística a los intereses cristianos.

En un breve pero enjundioso artículo el investigador suizo B. Brenk se hacía dos preguntas: en qué lugar de las ciudades romanas se construían los nuevos edificios dedicados al culto cristiano y, en segundo lugar, sobre qué estructuras anteriores (públicas, privadas, cedidas, destruidas por causas naturales o violentas, desmanteladas voluntariamente) se ubicaban estos edificios. Aportan-

do numerosos ejemplos (Jerusalén, Gerasa, Tréveris, Emona, Djemilla-Cuicul, etcétera, aunque sin incluir ninguna ciudad hispana) llegaba a la conclusión de que durante los siglos IV y V los cristianos fueron ocupando paulatinamente el centro de la ciudad, merced a la labor tanto de los obispos como de los funcionarios imperiales e incluso del propio emperador. Del primer caso, el ejemplo de la ciudad de Gerasa es significativo. La catedral, de principios del siglo V, se construyó al lado del templo de Artemisa y reutilizando materiales de un templo dedicado a Zeus en el siglo I d.C. En pleno siglo V el obispo erige un complejo termal al lado de la iglesia para, posteriormente, construir otros edificios. Es decir, en el siglo V el obispo de Gerasa había tomado bajo su responsabilidad la construcción de las termas, conjunto edilicio costoso de edificar y mantener.

En cuanto al papel de la administración, cabe recordar las facilidades dadas por Constantino para la edificación de una iglesia monumental en el centro de Jerusalén (esta vez sobre un templo de Afrodita), o la construcción de un iglesia en Tréveris a principios del siglo IV sobre una propiedad imperial: el palacio de los tetrarcas Maximiano y Constancio Cloro, donado a la Iglesia por la hija del primero. Pero también es cierto que en numerosas ciudades no se produjo este fenómeno, quedando el centro urbano libre de edificios cristianos. Éstos se ubicaron en lugares marginales de la ciudad: Roma, donde se construyeron termas en el centro de la ciudad pero la iglesia lateranense quedó cercana a las murallas, Turín, donde la catedral se ubicó en los confines de la ciudad, Djemila-Cuicul, en la cual la catedral se construyó en un solar cedido por la ciudad en el extremo de la misma a principios de siglo V.

De forma coetánea a este proceso, villas y termas de propiedad privada se transformaron en iglesias según sus propietarios se convertían al cristianismo y donaban un edificio de este tipo a la Iglesia a cambio de la salvación eterna. Estas construcciones eran especialmente útiles ya que disponían de agua corriente en abundancia. B. Brenk aporta el ejemplo de Emona (en la actual Eslovenia), donde se ha estudiado cómo una casa privada va trasformándose paulatinamente en una iglesia: primero se absidó una habitación y se construyeron unas termas privadas, luego se añadieron locales rectangulares decorados con mosaicos para, en la

primera mitad del siglo v, dotarse de un baptisterio con piscina octogonal, pórtico y también con decoración de mosaicos.

Es útil preguntarse si los fenómenos arriba reseñados ofrecen ejemplos en la península Ibérica y si ésta presenta peculiaridades propias. A pesar de la poca documentación existente se puede decir que el caso de Barcelona es uno de los ejemplos más claros que aporta la arqueología hispana al respecto de lo arriba expuesto. La basílica se construyó en una ínsula de la parte nordeste de la ciudad, en los aledaños de la muralla, lejos del centro de la ciudad. Es decir, fue necesaria la destrucción de algunas casas particulares para poder edificar la basílica. Ésta se compone de tres naves, si bien la cabecera de las mismas no se ha conservado. La fachada, comunicada a un gran baptisterio, también se construyó sobre una casa preexistente. El propio baptisterio ocupa parte de una calle y de otra ínsula. Además, se adosaron al muro oeste del templo unas cámaras que bien pudieron ser dependencias relacionadas con la basílica. El conjunto se ha datado a mediados del siglo v. Como señalara X. Barral i Altet, la construcción de esta basílica supuso indudablemente una inferencia en la trama urbana de Barcelona y pone en evidencia las dificultades de integrar en el conjunto edilicio un edificio de tal magnitud. Por otra parte, desconocemos la titularidad de las casas destruidas ni si las autoridades municipales intervinieron de algún modo en la erección de la basílica.

En su clásico estudio sobre la transformación de la topografía urbana debido al cristianismo, X. Barral i Altet constataba que, si bien cualquier generalización es inherentemente peligrosa, lo habitual es que las catedrales se construyan en la periferia de las ciudades, debido sobre todo a que esta ubicación proporciona una cercanía a las necrópolis extramuros, que solían localizarse detrás del ábside catedralicio. Sería éste el caso de ciudades como Ampurias y Conimbriga. En ocasiones las basílicas incluso se construyen fuera de los muros, como ocurre probablemente en Zaragoza y en Segóbriga, en la que se edificó en la segunda mitad del siglo v una gran basílica catedralicia en un barrio suburbano, en el único ejemplo de este tipo conocido en la península Ibérica. Otra de las características destacables consiste en que numerosas basílicas se edifican sobre estructuras preexistentes. Un ejemplo de este tipo, además del mencionado de Barcelona, lo representa la basílica de

Egara (actual Tarrasa, Barcelona), con planta de nave única con una exedra lateral y un ábside trapezoidal. El edificio se erigió sobre una casa en la parte principal de la ciudad, en la que se han hallado restos de un rico mosaico que demuestra su importancia. Es probable que nos encontremos ante la donación de un aristócrata convertido, tal como hemos señalado para Emona. No sólo sobre viviendas particulares se construían las basílicas, sino también sobre templos paganos, lo que supone que se ubicaban en el centro de las ciudades.

Los ejemplos aportados hasta ahora no son numerosos debido a una causa muy simple: los hallazgos arqueológicos tampoco lo son. Nos encontramos aquí ante un problema que, obviamente, no es exclusivo de la península Ibérica, y que podría considerarse por sí mismo como una característica más de la arqueología urbanística. Se trata de la dificultad de conjugar las noticias literarias de las que disponemos sobre la existencia de basílicas, *martyria* y catedrales con los datos que proporcionan las excavaciones arqueológicas. Pondremos dos ejemplos que consideramos suficientemente significativos. Zaragoza presenta edificios dedicados al culto cristiano y datados en el siglo IV, los dos principales situados extramuros, es decir, alejados notoriamente del centro de la ciudad, pero no localizados en la actualidad. Las fuentes mencionan una basílica dedicada a los dieciocho mártires, que los investigadores sitúan en la zona donde actualmente se ubica la iglesia de Santa Engracia, y que en época tardorromana albergaba una necrópolis. C. Aguarod y A. Mostalac sostienen que a esta basílica, cuyos restos no han sido hallados aún, se asociarían otros edificios e incluso se ha propuesto que los restos de un mosaico polícromo encontrado en las cercanías correspondería al *martyrium*. También extramuros, y también sin localizar todavía, se ubicaría la catedral dedicada a san Vicente. Finalmente, estructuras encontradas en el subsuelo de la actual basílica de Nuestra Señora del Pilar sugieren la presencia de un lugar de culto, el único que se localizaría dentro de las murallas. Se puede observar, por lo tanto, que los edificios cristianos de Zaragoza, si la arqueología no aporta otras pruebas, se localizaban extramuros de la ciudad o en una zona marginal de la misma como sería la orilla del río.

Un caso especialmente notorio es el de Mérida, que ha provocado un debate recogido por J. Arce en su estudio sobre la capital

hispana. Prudencio, al narrar el martirio sufrido por la joven Eulalia como consecuencia de la persecución decretada por Diocleciano y Maximiano contra los cristianos a principios del siglo III, hacía una colorista descripción del lugar donde estaban enterrados los restos de la mártir, objeto de un culto muy popular y que proporcionó a la ciudad importantes réditos económicos. El hecho de que tal lugar no haya sido aún determinado con exactitud, ha hecho que esta descripción haya sido entendida de diversas maneras. Una corriente historiográfica sostiene que Prudencio está describiendo una basílica o iglesia (columnas de mármol, techos decorados y mosaicos, son elementos que aparecen en el texto prudenciano). J. Arce, sin embargo, considera más verosímil que se tratara de un *martyrium* al aire libre (al fin y al cabo Prudencio menciona un *tumulus,* no una basílica), comunes en Occidente en el siglo IV, al que en el siglo V se anexaría una basílica, ésta mencionada en las *Vidas de los Padres Emeritenses*. También la otra basílica de la ciudad sigue sin localizarse, aunque estaría en activo en el siglo IV.

El mundo de las uillae *tardorromanas*

Uno de los tópicos que más fortuna ha tenido en la historiografía española tradicional es el de la ruralización de la vida en Hispania, es decir, el traslado del centro de gravedad social, económico y cultural de la ciudad al campo. Los aristócratas, cansados de las gravosas condiciones de vida en las ciudades, se fueron a vivir a sus lujosas y autosuficientes villas para gozar de la opulenta vida en el campo dedicados exclusivamente a disfrutar del *otium.* La ciudad, a consecuencia de la crisis económica y de las catastróficas consecuencias de las invasiones bárbaras, saldadas con la destrucción de varias urbes, entraría en una espiral de decadencia que tendría como consecuencia la fuga de los *possessores* a sus propiedades rurales. Hemos comprobado en los capítulos precedentes lo impropio que es hablar de declive urbano, siendo preferible expresarse en clave de transformación, y si hemos de utilizar el término «crisis», es conveniente hacerlo sin connotaciones negativas.

Todo lo anterior no significa, obviamente, que deba soslayarse la importancia del mundo rural sino todo lo contrario. A. Fuentes,

E. Ariño y P. C Díaz consideran, a la luz de los datos arqueológicos disponibles, que el siglo IV puede considerarse como un «siglo de oro» para el campo hispano, caracterizado por el esplendor de las *uillae* y su estabilidad productiva. Estos autores, junto a J. Arce y G. Ripoll, también han destacado la intensísima relación económica y social existente entre la ciudad y el campo. No en vano las ciudades romanas disponían de un *territorium* (territorio), de mayor o menor extensión, del que se abastecían y en el que se encontraban localizadas numerosas villas suburbanas donde vivían decuriones, funcionarios provinciales, militares y aristócratas. Por ejemplo, el territorio de la capital, Mérida, albergaba más de setenta villas localizadas, lo que demuestra su riqueza y extensión.

La máxima expresión de la arquitectura rural romana es la *uilla* (villa). No es, sin embargo, la única. Las fuentes, sobre todo las epigráficas, hacen referencia a otras formas de poblamiento rural como son los *vici* y los *pagi,* cuya concreción arqueológica dista de estar clara a la luz de la información disponible en la actualidad. Para Hispania contamos además con los antiguos establecimientos indígenas (*oppida* y castros), reutilizados en ocasiones, que completan el escenario arqueológico del mundo rural tardorromano.

Además de definir un espacio arquitectónico, el término villa hace referencia a una unidad de producción económica, en este caso agropecuaria. De hecho, las villas se constituyen en el principal motor de la economía hispanorromana, una vez que la industria extractiva reduce su producción de forma muy notable a principios del siglo III. En este aspecto, es importante señalar que la característica principal de las villas tardorromanas es el de la continuidad con la etapa anterior, aunque no es fácilmente cuantificable si se produjo una extensión del tamaño de los *fundi* en el siglo IV. No se conocen villas fundadas *ex novo,* aunque sí está atestiguado que diversas regiones peninsulares aumentaron la cantidad de tierra puesta en explotación (Cartaginense, zonas de Lusitania y Tarraconense).

Si hay una característica que defina a las villas tardorromanas hispanas ésa es la monumentalidad. En general, solían disponer de una estructura arquitectónica en la que sobresalían las grandes salas de recepción *(oeci),* algunas de hasta cien metros cuadrados, y los triclinios, además de numerosos dormitorios *(cubicula)* y corredores, jardines, peristilos, atrios, patios, etcétera. Otros elementos

característicos y de suma importancia eran las instalaciones termales (*tepidarium* y *frigidarium*). Además, contaban con diversos edificios funcionales dedicados a las actividades productivas (graneros, almacenes, establos) y residencias para esclavos y dependientes. J. G. Gorges, en su famoso estudio sobre las villas hispanorromanas, destacó que éstas no respondían a un tipo único y estableció, dotándolas de los ejemplos pertinentes, una categorización de las mismas, atendiendo a criterios arquitectónicos. El autor distingue entre villas lineales (ya sean simples, como la de Liédana, con galerías, como la de Altafulla o con galerías y torres en los ángulos, entre las que destaca la de São Cucufate); villas con peristilo simples (Artieda) y complejas (Torre Llauder); y villas áulicas o monumentales, también divididas en simples (Cuevas de Soria) y complejas (Torre de Palma).

Las villas más comunes entre las arriba reseñadas son las llamadas villas de peristilo, denominadas así porque el elemento central de las mismas es uno o varios patios, en torno a los cuales se articulaban el resto de las dependencias, que solían consistir de triclinios y habitaciones unidas entre sí por pasillos y corredores ricamente decorados. A los elementos comunes se añaden distintos tipos de construcciones. En época tardorromana la complejidad aumenta a la par que la monumentalidad. Al triclinio, que solía ser la pieza principal de las villas tardorromanas, se añaden otras salas a partir del siglo III (exedras, por ejemplo). Aumenta notablemente el gusto por los ábsides y las habitaciones cuadrilobuladas. J. G. Gorges remarca que durante el siglo IV las villas pierden lo que posiblemente había sido su principal seña de identidad: la simetría axial. La disposición de salas y habitaciones se hace más compleja, añadiéndose escaleras de acceso, organización propia de las habitaciones privadas, a veces dotadas con su propio atrio distribuidor de espacios, etcétera.

En lo que a los elementos decorativos de las villas se refiere, éstos incluyen desde esculturas a pinturas murales, pero los más destacados y característicos son los mosaicos. La modalidad preferida en época tardorromana es el *opus tessellatum,* aunque en ocasiones se prefería el *opus sectile* o, incluso, no es anormal ver ambos estilos mezclados. El primitivo *opus signium,* sustituido desde el siglo I por el *opus tessellatum,* había quedado relegado a la de-

coración de habitaciones secundarias. La iconografía de los mosaicos hispanorromanos tardíos es rica y variada, tal como ha estudiado M. Guardia Pons, y se atiene a una jerarquía en cuanto a los temas. Es decir, dependiendo del tipo de estancia de la que se trate, los temas iconográficos cambian. Así, las grandes salas áulicas de recepción se decoran con carreras de circo (Bell.lloch, El Pumar, en Jerez de los Caballeros, Badajoz, casas de Barcelona, Mérida e Itálica), con numerosas representaciones de aurigas y caballos (Centcelles, Ramalate, El Hinojal, Pedrosa de la Vega) y con temas de carácter mítico y literario. Los *triclinia* suelen ornamentarse con mosaicos representando el ciclo de Dionisios (Baños, Liédana, Torre de Palma, casas de Zaragoza y Mérida) y temas relacionados con el mar y su mitología. Las termas y *balnea* presentan con mosaicos de tema marino y con ciclos de los dioses del mar como Okeanos y Thetis (Ameixial, La Cousa, Dueñas, El Hinojal, Carranque). En cuanto a los dormitorios, predominan las imágenes con escenas amorosas, como son el ciclo de Eros y Psyché, Eros y Venus, Paris y Afrodita, etcétera. Finalmente, en el resto de las dependencias (corredores, pasillos, atrios, galerías, etcétera) es imposible encontrar dos ejemplos iguales. Hay mosaicos de carreras circenses, ciclos mitológicos, las Cuatro Estaciones (Centcelles, Tossa de Mar, Pedrosa), etcétera.

La paulatina adopción de la policromía en sustitución de la bicromía desde mediados del siglo II es un rasgo característico de los mosaicos hispanos. Esta tendencia se consolidó definitivamente durante los siglos IV y V. En cuanto al debatido tema de las influencias o escuelas musivarias, J. M. Álvarez, entre otros, ha resaltado la importancia que tuvieron en el siglo III las escuelas denominadas «emeritense» e «italiciense», además de la influencia que sobre los motivos decorativos tuvieron las escuelas de Italia, África y Oriente.

No es fácil cuantificar cuál fue la influencia del cristianismo en la arquitectura de las villas tardías. Con la conversión, los aristócratas propietarios de las mismas adaptaron sus viviendas, lógicamente, a sus nuevas creencias, en un proceso no suficientemente estudiado. Es conocido que, en época visigoda y medieval, antiguas villas fueron utilizadas como cementerios y lugares de culto, lo que puede responder a una tradición cristiana anterior. M. C. Fernández

Castro ha tratado este fenómeno, constatando que algunas salas áulicas fueron reconvertidas en basílicas. Entre ellas destaca, por su envergadura, la llamada villa *Fortunatus* en la localidad oscense de Fraga, que presenta una planta dividida en tres naves, siendo la central más larga y alta que las otras dos. Dispone también de un ábside que es semicircular en el interior del edificio, pero cuadrado por fuera y de una cámara bautismal. La historiografía actual sostiene que la villa fue reformada en el siglo IV para construir la basílica paleocristiana. No es el de la villa *Fortunatus*, así llamada porque se encontró este nombre en uno de los mosaicos, el único ejemplo del que disponemos: las villas de La Dehesa de la Cocosa en Badajoz y de Torre Llauder en Mataró (Barcelona) presentan también basílicas paleocristianas destacables.

Las salas basilicales tenían por modelo los grandes palacios imperiales construidos en época tetrárquica y a lo largo del siglo IV, pero sustituyendo la ceremonia del poder por la ceremonia de lo sagrado. Otra de las características arquitectónicas promovida por la cristianización de la villa fue la multiplicación de la presencia de ábsides, semicirculares en su mayoría, que se anexaban por lo general a habitaciones de planta rectangular y a triclinios. Otra de las construcciones que se hicieron cada vez más frecuentes fueron las capillas sepulcrales o *martyria*, entre las que citaremos los casos de Marialba (León) y Dehesa de la Cocosa (Badajoz). Es remarcable, finalmente, el hecho de que muchos aristócratas se decantaran por el ascetismo, lo que les llevó a convertir sus villas en retiros que casi podríamos calificar de monásticos.

Sería excesivamente prolijo describir las numerosísimas villas distribuidas de forma uniforme por toda la península Ibérica. Por ello nos vamos a limitar a reseñar dos de ellas, suficientemente representativas, que comparten unas características que las hacen destacables: sus dueños han sido identificados con importantes personajes de la vida política del siglo IV. Nos referimos a la villa de Centecelles, en Tarragona, presunto mausoleo del emperador Constancio II, y a la villa de Carranque, en Toledo, cuyo dueño sería, según sus excavadores, el cónsul de 388 Materno Cynegio.

El complejo edificado en Carranque se encuentra a cuarenta kilómetros al norte de la ciudad de Toledo y su estudio ha suscitado un interesante debate arqueológico e histórico. Se han descu-

bierto dos grandes edificios, el menor de los cuales tiene 35 metros de largo y dispone de varias habitaciones distribuidas a partir de un patio central. El segundo edificio es de mayor tamaño, tiene unos 60 metros de lado, y se ubica a apenas 400 metros del anterior. Dispone de un largo corredor terminado en uno de sus laterales en un ábside y en una sala trícora el otro. Perpendicular a este corredor se encuentra un patio central porticado y flanqueado, a su vez, por dos pasillos. Anexo a este espacio se construyeron dos salas, una cuadrangular y provista de habitaciones, y otra de planta central, cuyo principal atributo es una fachada sostenida por cuatro columnas. Entre su decoración figuran cuatro mosaicos magníficos. El de la habitación principal presenta ciclos mitológicos. Hylas y las Ninfas, Diana y Acteón, Neptuno y Anfítitre, Pyramis y Thisbe, además de bustos de Minerva, Diana y Hércules. Océano y diversa fauna marina fueron elegidos como tema de decoración del mosaico que adorna el vestíbulo del triclinio, mientras que la pared central del mismo se vio ornada con la imagen de Aquiles tomando las armas de Ulises. Finalmente hay otro mosaico que muestra la muerte de Adonis, además de diversos motivos geométricos.

La función de los dos edificios no ha encontrado una interpretación unánime. Para D. Fernández Galiano y su equipo, encargados de la excavación de los restos arquitectónicos, el edificio de menor tamaño correspondería a una villa, mientras que el mayor sería una basílica cristiana, donde la sala trícora actuaría como mausoleo. Sin embargo, con argumentos verosímiles, J. Arce interpreta que el primer edificio es demasiado pequeño para corresponder a una villa, pero encaja perfectamente, no sólo por sus dimensiones sino también por su distribución espacial, con un *bálneum*. En cuanto a la segunda construcción, nos encontraríamos con una villa propiamente dicha, con un pórtico y una gran sala de recepción, elementos típicos de las villas tardorromanas. A su vez, los excavadores de la villa, a partir de una única inscripción en la que aparece el nombre de Materno, han deducido que se trataría de la villa del prefecto del pretorio de Oriente entre 385 y 388 y cónsul este último año, precisamente el de su muerte, Materno Cynegio. Como indica J. Arce, no hay ningún indicio ni prueba que sostenga tal afirmación, por lo que lo prudente es desecharla.

Otra villa a la que se le ha adjudicado un inquilino ilustre es la de Centcelles, sita en la localidad de Constantí, cercana a la ciudad de Tarragona, a cuyo *territorium* pertenecería. Esta villa habría sido construida en el siglo II d.C., pero fue objeto de importantes reformas a finales del siglo III, entre las que destacaba la construcción de dos grandes habitaciones de planta circular. Además, fue decorada con espléndidos mosaicos en los que se representaban cacerías de ciervos utilizando redes, las Cuatro Estaciones y un tema típicamente cristiano como era el de la *comendatio animae*. Los investigadores del edificio, los alemanes H. Sclunk y T. Hauschild principalmente, consideraron que se encontraban ante el mausoleo del emperador Constancio II, muerto a raíz de la usurpación de Magnencio y enterrado allí precisamente por orden del usurpador. Por su parte, A. Fuentes ha propuesto que se trata de la tumba del usurpador hispano Máximo, depuesto en 412, lo que no parece probable ya que el rebelde fue ajusticiado en Rávena en el año 422. Más razonable se presenta la propuesta de J. Arce, quien piensa que la villa de Centcelles pertenecería a un alto dignatario eclesiástico, seguramente un obispo, de la segunda mitad del siglo IV.

LA HISPANIA VISIGODA

Pablo C. Díaz Martínez

INTRODUCCIÓN

El paso del Mundo Antiguo al Medioevo difícilmente puede ser reducido a un mero guarismo, a un súbito colapso provocado por una irrupción repentina de pueblos. Considerar que la Hispania romana se extinguió en el año 409 con la llegada de suevos, vándalos y alanos, y que la Edad Media comenzó cuando en 711 las tropas musulmanas de Tarik desembarcaron en las proximidades de la bahía de Algeciras es una paradoja con la que se ha encontrado más de una vez cualquier lector interesado por la historia peninsular. Esa interpretación ha llevado a considerar este largo periodo intermedio, bien como un epígono del mundo antiguo –sería el caso de su ubicación en este volumen–, o como un precedente, un preludio del mundo medieval cristiano. La dificultad de someter a una fecha precisa el final de la historia romana (en nuestro entorno suele mostrarse preferencia por 476, cuando el bárbaro Odoacro depuso al último emperador oficial de Occidente), y de buscar un criterio unánime para definir qué es ya medieval, ha dado pie al término Antigüedad tardía. Es posible que tal enunciado aglutinador sea más una indefinición que una definición: lo que ya no es antiguo, pero aún no es medieval. En el occidente europeo ese tránsito no se produjo de manera simultánea, y las fechas iniciales y finales pueden distar bastante entre sí. Hubo una época en la que se hablaba de una sociedad en transición, o de las transiciones del Mundo Antiguo a la Edad Media, o de la Antigüedad al Feudalis-

mo, considerando, en este caso, que el punto de llegada era una determinada ordenación socioeconómica e institucional relativamente homogénea. Hoy, de nuevo, se prefiere considerar criterios políticos, y ese mundo intermedio transcurriría entre la desaparición del poder centralizado romano y la conformación de unidades políticas regionales que hubiesen superado ya el componente étnico que los pueblos bárbaros arrastraron durante mucho tiempo como elemento diferenciador.

La Antigüedad tardía, así entendida, sería, pues, el complejo proceso de asimilación entre la poderosa tradición política, institucional, cultural y socioeconómica romana y las formas equivalentes aportadas por los pueblos invasores, bárbaros en la percepción romana. No fue un mero proceso acumulativo, tuvo lugar por la síntesis de elementos muy diversos. Fue necesario tener en cuenta niveles diferentes de desarrollo social y económico que generarían formas diversas de entender las relaciones intracomunitarias, el reparto de la riqueza o el lugar de cada uno en la ordenación política cotidiana, donde el aporte demográfico de cada parte no siempre fue el que definió el resultado final. Chocaron, es indudable, concepciones diferentes en cuanto a la relación del hombre con el cosmos, así como percepciones éticas no siempre asimilables, lo que sin duda influyó en la manera de entender las prácticas religiosas, o de resolver las disputas legales. El hecho de que, en líneas generales, los bárbaros asumiesen la religión cristiana, adaptasen códigos legales de impronta romana, modelos de propiedad y producción clásicos y monarquías que recordaban de forma casi mimética a los emperadores romanos, no debe engañarnos y hacernos creer que se dio un proceso general de aculturación y de renuncia sistemática de las tradiciones propias. Así, la conversión religiosa no se hizo sin intercambio de sensibilidades: el tránsito arriano por el que pasaron muchos de los pueblos bárbaros no fue un mero capricho, implicó una identificación en la que aportaron elementos de sus propias creencias. La posibilidad de encontrar un nexo directo entre el colono del Bajo Imperio y el siervo de la gleba medieval ha sido abandonada por la mayoría de los estudiosos y, aunque no hay un acuerdo sobre los pasos intermedios, es indudable que deben buscarse en el derrumbe de las concepciones fiscales y los modelos de gestión y administración del mundo romano. Incluso

las acepciones del poder legal y político no fueron un mero proceso de imitación, debieron asumirse concepciones guerreras y principios sumarios de justicia que la percepción germana del mundo aportaba como un patrimonio inalienable.

Quizá deba recordarse también, antes de intentar exponer ese periodo por extenso, que lo que ahora venía a coincidir en el acotado espacio de la península Ibérica, no eran dos sociedades estáticas. El mundo romano del Bajo Imperio no era una realidad acabada e incapaz de evolucionar; en Oriente fue capaz de sobrevivir un milenio más. La historia de los siglos II al IV es sobradamente conocida como para saber la capacidad de reacción que el Imperio presentó frente a fenómenos políticos, económicos o ideológicos nuevos. El colapso militar de comienzos del siglo V debe valorarse como parte de esa evolución. Por debajo de la estructura política y administrativa del poder imperial concurría una realidad múltiple que siguió evolucionando con independencia de la existencia del Imperio o de un poder bárbaro regional. Otro tanto debe anotarse sobre los pueblos bárbaros. Los godos que a finales del siglo V se asentaron en suelo hispano poco tenían que ver ya con los que habían cruzado el Danubio más de cien años atrás. No era sólo un problema de asimilación de formas romanas, sino de una evolución propia que no se detuvo tras su independencia política y que seguía produciéndose cuando los suevos fueron conquistados por los visigodos, o cuando los musulmanes acabaron con la monarquía de Toledo.

Lo que aquí hemos llamado Antigüedad tardía en Hispania es, pues, un periodo con una personalidad propia indiscutible. No sólo porque conoció el desarrollo de unidades políticas plenamente consolidadas, capaces de someter a su soberanía amplios territorios, sino porque éstas dieron lugar a sociedades específicas, perfectamente definidas e integradas culturalmente. Una integración que no siempre significó homogeneidad, lo que debe ser tenido en cuenta. La irrupción musulmana interrumpió un proceso, aunque quizá deba considerarse, esencialmente, que contribuyó a variar los ritmos. Pretender identificar realidades posteriores con la evolución que vivía el mundo visigodo supondría ignorar el nuevo «mestizaje» y el nuevo proceso de síntesis que se abría, pero es indudable que los logros acumulados de 300 años de experiencias históricas no se disolvieron sin más.

Las fuentes para el conocimiento de la Hispania tardoantigua

El conocimiento de cualquier periodo histórico está inevitablemente mediatizado por el tipo de fuentes disponibles para su reconstrucción. En el caso de la bibliografía sobre el periodo visigodo hispano, el sesgo jurídico-administrativo resulta innegable. La magnífica colección legal recogida a comienzos del siglo XX por K. Zeumer bajo el título genérico de *Lex Visigothorum* reúne un cuerpo documental a partir del cual se ha reconstruido buena parte de la historia peninsular del periodo. La preservación de una amplia colección de actas de los concilios de la Iglesia hispana, especialmente de los celebrados en Toledo, con su marcado carácter normativo, tanto religioso como político, no hizo sino redundar en esa orientación legal e institucionalista de buena parte de la producción bibliográfica. Estas actas han proporcionado una gran cantidad de información sobre la ordenación legal de las iglesias, sobre aspectos patrimoniales y de orden práctico, aunque sólo de forma ocasional ayudan a conocer los problemas concretos de sedes individuales. El desproporcionado porcentaje que estas dos colecciones legales suponen en la documentación de la Hispania tardoantigua, no sólo marca buena parte de la producción de la historiografía moderna, que podemos contabilizar a partir de la magna obra de E. Pérez Pujol, sino que, de alguna manera, lo han hecho en el desarrollo de este trabajo, aunque hayamos intentado compensar el peso de dicha información con la que aportan otro tipo de fuentes.

Generalmente se describe al siglo V como una «época oscura» de la historia hispana. Sin embargo, esto debe ser relativizado. Como se puede apreciar leyendo cualquier trabajo sobre la historia de la península Ibérica en el siglo IV, los datos puntuales y concretos sobre el mismo son muy reducidos. En muchos aspectos, disponemos de poco más que la información arqueológica aportada por las excavaciones de las ricas *villae* del periodo, algún dato sobre comercio exterior a partir del estudio de las ánforas y referencias genéricas de algunos escritores del periodo teodosiano que se ocupaban de la patria del emperador. El único documento que proporciona información administrativa sobre el momento final del control imperial sobre Hispania, la *Notitia Dignitatum,* elaborado por la cancillería imperial a finales del siglo IV o comienzos del si-

glo V, ha generado tantos problemas como los que ha resuelto. Pero si valoramos cuantitativamente las noticias particulares sobre el siglo V y las comparamos con las que poseemos para el siglo IV, es probable que estemos mejor informados sobre el proceso de las invasiones bárbaras y el fin del poder romano en Hispania a partir del año 407, que sobre el aparentemente tranquilo y placentero dominio de los grandes propietarios en los cien años anteriores.

Las sucesivas usurpaciones que se alzaron en Occidente contra los hijos de Teodosio merecieron la atención de diversos escritores del entorno imperial. Curiosamente, el fenómeno interesó más en Oriente que en Occidente, pero, a pesar de la lejanía desde la que fueron escritos, aportan una serie de datos fundamentales que han sido el punto de partida de este trabajo. La obra de Olympiodoro de Tebas, de la que sólo conservamos algunos fragmentos, es la más significativa sobre este particular. No sólo ha transmitido noticias que no se encuentran en otros autores, sino que parece haber aportado información a otros escritores que se movían en el entorno de la corte de Constantinopla, como eran Zósimo y Sozomeno. Sus noticias podrían ser miradas con sospecha, simplemente por la lejanía desde la que hacen su descripción, si no fuesen ampliamente corroboradas por autores que vivieron de forma directa algunos acontecimientos de esos años. La figura de Orosio ha alcanzado renombre por la manera en que aplicó el pensamiento de Agustín a la construcción de una auténtica Historia Universal. Sus siete libros de *Historia contra los paganos* son un compendio interpretativo donde sólo la parte final del libro séptimo presenta una información novedosa: la que el autor había vivido en su juventud. Orosio había nacido en Gallaecia, emigrando a África cuando los bárbaros invadieron la península Ibérica. La información que aporta sobre esos primeros momentos es absolutamente preciosa, aunque su carácter globalmente tendencioso hace sospechosa la objetividad de muchas de sus interpretaciones, incluso la veracidad de algunas informaciones concretas. Desde la proximidad relativa de la Gallia, algunos textos de Salviano de Marsella, Próspero de Aquitania o la anónima *Crónica* gallica aportan informaciones complementarias para el periodo, no son muchas pero sirven para contextualizar los procesos, especialmente los relativos a la usurpación de Constantino III y a las primeras oleadas de bárbaros.

Sin embargo, la historia hispana del siglo V sería auténticamente oscura si no contásemos con la pormenorizada crónica que desde el interior de Gallaecia escribió, en torno a 469, Hidacio. Obispo de Aquae Flaviae, la actual Chaves, Hidacio, en un estilo lacónico, propio del género cronístico utilizado para anotar aquellos sucesos que consideró relevantes, transmitió de manera desequilibrada y poco sistemática la evolución de los avatares políticos entre los bárbaros, las autoridades romanas, cada vez más lejanas, y la población local. Incapaz de liberarse de un sentimiento fatalista respecto a los nuevos tiempos, Hidacio también transmite en su texto sus frustraciones y sus anhelos, con lo cual nos deja ver precisamente el cambio de actitud que el nuevo orden de cosas provocó en las tres generaciones que el texto de su crónica abarca: desde el ambiente imperial de su niñez, cuando tuvo la oportunidad de viajar hasta Tierra Santa y adquirió una percepción universal de los asuntos políticos, a la limitada perspectiva del entorno provinciano y remoto de la Gallaecia ocupada por los bárbaros, casi impermeable a las noticias de las comunidades vecinas. Cuando en 469 se interrumpe su texto, las sombras se ciernen sobre el espacio peninsular. Alguna misiva cruzada por algún prelado local con la Iglesia de Roma nos indica que existía una preocupación por adecuar las prácticas religiosas cotidianas a la ortodoxia católica, pero poco más. A finales del siglo V, la *Crónica de Zaragoza,* un breve fragmento de una obra perdida, vuelve a dar algo de información sobre el nuevo protagonismo que éstos han cobrado en el extremo occidental del Mediterráneo. Por ella sabemos que este pueblo no sólo es ya el árbitro político en Hispania, sino que además ha empezado a asentarse de manera generalizada en su territorio.

Este interés de los visigodos asentados en Aquitania por la península Ibérica hace que, en los últimos años del siglo V y a comienzos del VI, los escritores de la Gallia se conviertan en una fuente fundamental de información. En algunos casos fueron los mismos visigodos el interés declarado de sus escritos, sería el caso de Sidonio Apolinar quien, en su condición de obispo de Clermont Ferrand, se ocupó de la realidad inmediata en sus cartas, dando alguna información preciosa sobre ese periodo. En otro caso, ya avanzado el siglo, autores que se ocuparon de los francos, o de la Gallia merovingia en general, miraron a sus vecinos del sur, a los

que derrotarían en 507 en lo que supuso el paso definitivo hacia la conformación del reino visigodo de Hispania. Entre ellos destaca Gregorio de Tours, quien escribió una epopeya del pueblo franco que pretendía, de alguna manera, legitimar su condición de heredero del poder romano. Para él los visigodos, y ocasionalmente los suevos, eran vecinos más o menos incómodos, hacia los que sentía animadversión política y religiosa, pero de los que ofrece algunas informaciones insustituibles. Aquí podría colocarse también la obra de Venancio Fortunato.

En el periodo de 506 a 527, cuando los visigodos se vieron sometidos a la tutela ostrogoda, los territorios hispanos ocuparon un pequeño lugar en las fuentes del reino ostrogodo. Las *Variae* escritas por Casiodoro en la corte de Rávena dan alguna información sobre la manera en que se administraron los territorios hispanos. De la misma manera, Procopio, que en Constantinopla decidió poner por escrito la guerra de los bizantinos con los ostrogodos, dejó alguna pincelada que nos ayuda a reconstruir ese periodo. También en la capital bizantina escribió Jordanes su *Getica*. Se trata de un texto fundamental, aunque probablemente muy mediatizado, para reconstruir la historia goda durante el periodo de las migraciones y la etapa de su entrada en el Imperio, pero dedica escasa atención a los periodos más recientes, y sobre los visigodos en Hispania sabe realmente poco.

La consolidación del reino visigodo en Hispania fue generando, avanzado el siglo VI, una información propia. La etapa de Leovigildo, así como los momentos inmediatamente anteriores y posteriores, fue, en este sentido, afortunada merced a la información aportada por un clérigo visigodo, Juan de Bíclaro, quien desde la perspectiva católica de la corte ya convertida de Recaredo, escribió una crónica de claro tinte oficialista, imprescindible para conocer el periodo. Juan de Bíclaro, a pesar del laconismo del género empleado, narra de manera precisa los dos procesos históricos fundamentales que conoció su generación. Por un lado, el complejo desarrollo de guerras y conquistas por medio de las cuales Leovigildo fue sometiendo los distintos territorios peninsulares y acallando las disputas internas. Por otro, el camino paralelo recorrido desde el arrianismo casi étnico de los godos a la unificación del reino bajo el credo niceísta. El proceso de la conversión está relativamente

bien documentado por algunas fuentes paralelas. No sólo por la información interesada que aporta Gregorio de Tours, sino también por la correspondencia del papa Gregorio Magno y por las actas del concilio III de Toledo del año 589, que marca el inicio del reino católico. En esta coyuntura se enmarca uno de los textos más originales y ricos de la Hispania tardoantigua: las *Vidas de los Padres de Mérida*. En principio se trata de un texto hagiográfico interesado en contar las grandezas de los obispos de Mérida, los milagros de su santa patrona Eulalia y la preeminencia de la ciudad, pero al enmarcarlo en la compleja situación del momento presenta un magnífico cuadro de las disputas políticas y religiosas de la etapa de la conversión. Además, es el único texto que nos acerca a la realidad cotidiana de la época, y nos permite reconstruir la sociología y la religiosidad viva de una comunidad urbana.

Si la conversión visigoda cuenta con su registro informativo, la sueva, ocurrida unos años antes, proporcionó igualmente una producción relativamente rica. La información aportada por los autores galos que dan las noticias de la conversión es confusa, sin embargo la producción literaria y teológica de Martín de Braga, el misionero responsable de dicha conversión, es de un enorme valor. Martín no escribió ninguna crónica del periodo, pero sus tratados teológicos o sus obras construidas para instruir a los clérigos o al mismo rey, especialmente el tratado para *La corrección de los rústicos,* son un magnífico repaso de las creencias y la situación de Gallaecia en los años centrales del siglo VI. Además bajo su influencia se convocaron dos concilios en Braga que aportan una extraordinaria información sobre la situación de la Iglesia galaica, se recopilaron cánones de una gran trascendencia normativa para toda la Iglesia hispana y se dio forma a una estructura administrativa, tanto religiosa como del reino, que se nos ha transmitido en un documento de gran relevancia conocido como *El parroquial suevo* (una lista de sedes episcopales con sus iglesias y demarcaciones).

La consolidación paralela del reino visigodo y de la Iglesia católica hispana necesitaba de un historiador que ensalzase a los godos y de un teólogo que ordenase los asuntos eclesiásticos. Casualmente esa tarea recayó, en el caso hispano, en una misma figura, un hispanorromano, el obispo de Sevilla, Isidoro. De su papel al frente del concilio IV de Toledo, el gran concilio normativo

de la Iglesia hispana, así como del interés y trascendencia de su obra teológica tendremos ocasión de hablar en un capítulo específico del libro. Su papel de historiador es igualmente trascendental. Su interés por construir una *Historia de los godos* está íntimamente asociado a su afán por elaborar una teoría política legitimadora del poder visigodo en Hispania, donde se justifica su dominio sobre toda la Península, incluyendo, por supuesto, las posesiones bizantinas en el sur y el levante hispanos. En su narración, la conversión al catolicismo se constituye en el acto legitimador esencial, y le da un hilo conductor que dota de unidad a todo el texto. Su construcción literaria no es excesivamente original para los acontecimientos más antiguos, pero aporta información de primera mano precisamente cuando la narración de Juan de Bíclaro se interrumpe, y especialmente en los momentos finales de su texto, cuando él mismo es coprotagonista de los acontecimientos. Su interés por la historia peninsular se constata al escribir, como parte de la misma obra global, una *Historia de los suevos* y una *Historia de los vándalos,* aunque en estos casos realizó esencialmente un trabajo de anticuario, con escasa originalidad. Su obra histórica se completó con una *Crónica* y una *Historia de hombres ilustres* que aporta preciosa información sobre una serie de personajes hispanos no mencionados por otras fuentes. Esta colección fue continuada unos años después por el obispo Ildefonso de Toledo, que añadió figuras que no estaban en Isidoro, la mitad de ellas de la misma ciudad de Toledo.

Para el reino católico de Toledo en el siglo VII, al margen de las grandes colecciones legales y las actas conciliares ya mencionadas, la información histórica es escasa. Cuando Isidoro da por finalizado su texto, el género historiográfico prácticamente se agota. Sólo un episodio particular, la gran revuelta del duque Paulo contra Wamba, invitó al obispo metropolitano de Toledo, Julián, a poner por escrito una descripción detallada de los acontecimientos. Su *Historia del rey Wamba,* seguida de dos escritos, uno contra la tiranía de la Gallia y otro incluyendo el juicio contra el rebelde Paulo, constituye un texto de una altísima calidad, tanto literaria como histórica, que difícilmente entronca con una tradición inmediata (sus modelos son Salustio y Tito Livio) ni encontró seguidores posteriores. La posibilidad de que el texto tuviese una finalidad políti-

ca, advertir a los sucesores de Wamba sobre su comportamiento en el gobierno, no impide que el texto suponga la mejor aproximación de la que disponemos para cualquier reinado particular de la Hispania del siglo VII. Gracias a él, conocemos con detalle los mecanismos concretos de acceso al poder de un rey, la organización de una campaña militar, el comportamiento de la nobleza y del ejército, la manera en que se fraguaba una conjura contra el rey y un sinnúmero de detalles cotidianos y de historia política que nos es velado por el conjunto de las fuentes del periodo.

Las obras teológicas no aportan, por lo general, información histórica, aunque entendidas en su contexto ayudan a ilustrar la sociedad circundante. Julián es probablemente el más destacado teólogo del periodo visigodo. Desde un punto de vista especulativo es probable que sus obras tengan un interés mayor que las del propio Isidoro, de quien es dependiente en alto grado. Su *Comprobación de la sexta edad contra los judíos* es un texto dedicado a combatir al pueblo hebreo, por lo tanto ayuda a entender la política de los últimos reyes visigodos sobre el particular. Julián generó en sus textos una especie de exaltación milenarista que proporciona claves para comprender algunos fenómenos sociales y políticos de la fase final del reino.

La literatura epistolar tiene una gran utilidad para reconstruir aspectos concretos de la historia política y doctrinal, pero muy especialmente aporta información sobre elementos cotidianos, preciosa precisamente por su excepcionalidad. Por desgracia, el cuerpo de epístolas visigodas no es muy grande, siendo la mayoría textos aislados con valor circunstancial, caso de las cartas de Montano de Toledo, Liciniano de Cartagena, el rey Sisebuto o Tajón de Zaragoza. Sólo en una ocasión contamos con una colección coherente que nos proporciona información diacrónica a lo largo de una parte importante de la vida pública de su autor. Se trata de la colección epistolar del obispo Braulio de Zaragoza, quien, de alguna manera, constituye el nexo entre Isidoro de Sevilla y el mencionado Julián. Su interés no radica sólo en la información que proporciona, sino también en la «calidad» de sus corresponsales, donde se encuentran algunos de los personajes más destacados de la historia visigoda, incluyendo a Isidoro y Fructuoso, entre los eclesiásticos, y también a Chindasvinto y Recesvinto, reyes con los que

colaboró en la revisión legal que culminaría con la proclamación del *Liber Iudiciorum.* Braulio debe ser destacado también como autor de un relato hagiográfico, la *Vida de san Emiliano,* que, más allá de los tópicos del género, aporta información fundamental sobre zonas periféricas del alto Ebro, donde la implantación de una importante tradición romana se mezcla con la pervivencia de elementos indígenas. Su relato nos aproxima de forma única a la presencia cántabra en la zona.

El género hagiográfico no cuenta con muchas obras que podamos aprovechar. Al margen de las *Vidas de los Padres de Mérida* y la *Vida de san Emiliano,* ya mencionadas, debemos recordar el texto anónimo de la *Vida de Fructuoso,* donde se da cuenta de la biografía de este monje, fundador de monasterios, tanto en Gallaecia como en la Baetica, y luego obispo de Dumio y de Braga. La información aportada por el texto es preciosa, no solamente para conocer el fenómeno monástico en la Hispania visigoda, sino también aspectos importantes del culto de los santos, del fenómeno de las peregrinaciones, así como aspectos de tipo social y de vida cotidiana. El texto se transmitió en la misma tradición manuscrita que la obra de Valerio del Bierzo. Se trata, en este caso, de un autor, a veces inclasificable, cuya principal aportación histórica son tres trabajos autobiográficos, construidos a la manera de un texto hagiográfico de sí mismo, donde aporta una información inmediata sobre diversas facetas de la vida en el noroeste hispano a finales del siglo VII. La estructura de la propiedad, los conflictos entre la autoridad episcopal y las formas ascéticas y monásticas de la zona, el fenómeno de la «iglesia propia», son algunos de los aspectos que su obra desvela de forma única.

Su obra, al igual que la *Vida de Fructuoso,* es esencial para reconstruir la vida monástica hispana del periodo visigodo, una realidad múltiple y compleja que fue capaz de reflejar realidades sociales diferentes. A través de estos textos y de las reglas monásticas de Leandro e Isidoro de Sevilla, de Fructuoso de Braga, además de la conocida como *Regla común,* con su *Pacto* anexo, y la *Regla consensoria,* no sólo conocemos la capacidad de adaptación de la institución monástica a realidades muy diversas, sino esas situaciones mismas: nivel de desarrollo social, estructura económica, entorno cultural, etcétera. A estas fuentes monásticas habría que aña-

dir la homilía anónima conocida como *De monachis perfectis* y la epístola *De districtione monachorum,* obra de Eutropio de Valencia. Valerio del Bierzo aporta también información original en un breve opúsculo titulado *De genere monachorum.*

Las fuentes de información para la reconstrucción del periodo no se agotan aquí. La información de la documentación legal mencionada antes debe ser complementada con la documentación formular. Los contratos, donaciones y testamentos recogidos como modelos en la colección de *Fórmulas* visigodas no son siempre fórmulas inútiles, responden a realidades inmediatas, aunque su largo uso en el tiempo haga que a veces sean difíciles de fechar con precisión. Dos breves textos, en concreto, serán citados más de una vez en el trabajo, se trata de la *Donación* y el *Testamento* de Vicente de Huesca, de mediados del siglo VI, de los cuales hemos obtenido una cantidad de información desmedida en comparación con la brevedad de su extensión. Lo mismo podríamos decir del *Testamento* de Ricimiro de Dumio, indirectamente conocido por las actas del concilio X de Toledo del año 656. La combinación de estas referencias geográficamente tan distantes aporta una información excepcional sobre la evolución de las relaciones sociales y productivas en el siglo largo transcurrido entre sus respectivas redacciones. Los textos litúrgicos, los pasionarios y algunas homilías pueden consultarse ocasionalmente, pero al haber sido construidos con un claro espíritu anacrónico, retocados a lo largo de periodos de tiempo muy prolongados, incluso en el medio mozárabe medieval, hace que resulte muy difícil saber a qué momento corresponde cada elemento.

La información retrospectiva que las fuentes históricas mozárabes y asturianas hicieron del periodo visigodo es muchas veces de difícil interpretación. Es probable que las *Listas de reyes godos* se construyesen sobre información fidedigna, con algunas dudas para los últimos reyes. Otro tanto podría decirse sobre la crónica conocida como *Continuatio Hispana (Anónimo mozárabe del 754),* que pretendía ser una continuación de la historia isidoriana y que parece haber sido construida a partir de datos auténticos, constituyendo la fuente única de numerosos acontecimientos de la segunda mitad del siglo VII. Menos seguridad hay sobre el origen de la información recogida en el texto conocido como *pseudo-Frede-*

gario. En cuanto a los datos recopilados por las crónicas asturianas y de la Reconquista, estos fueron anotados más para explicar su propia realidad que para transmitir una perspectiva veraz del pasado visigodo, por lo tanto deben ser considerados con mucha prudencia. Otro tanto podríamos decir de las noticias transmitidas por los autores árabes, especialmente porque no es posible contrastar sus fuentes de información.

Epigrafía, arqueología y numismática deben ser consideradas fundamentales como fuentes de aproximación al periodo. Por un lado, como información complementaria de aquella proporcionada por la documentación manuscrita, pero en muchos casos también con un valor intrínseco. La numismática aporta información administrativa, económica e iconográfica de incalculable valor. La epigrafía tiene en el caso visigodo un marcado carácter funerario, ocasionalmente conmemorativo de fundaciones religiosas, pero aporta datos sobre zonas donde nuestro conocimiento de la implantación visigoda, o de la presencia de actividad en el periodo, es ignorada por otro tipo de fuentes. Un caso excepcional lo representa la epigrafía sobre pizarra, con importante información sobre onomástica, economía doméstica y creencias populares. El mismo carácter complementario podríamos atribuir a los datos proporcionados por la arqueología. Está claro que el nivel de información que aporta afecta a aspectos estáticos que no son fáciles de valorar en sí mismos. El hecho de que durante mucho tiempo haya sido un periodo despreciado por la mayoría de los arqueólogos hace que no dispongamos aún de una sistematización de hallazgos, a veces ni siquiera de unas tipologías identificables, pero, día a día, las informaciones se multiplican y permiten renovar las perspectivas de la historia hispana en el periodo tardoantiguo.

V. Las invasiones del siglo V. La superposición de poderes

El fin del poder romano en Hispania se asocia, de manera casi inevitable en nuestras mentes y en nuestra memoria, con la idea de un colapso violento y destructivo provocado por la irrupción de unos pueblos bárbaros que, ajenos a la civilización romana, habrían sumido a la península Ibérica en un periodo de oscuridad. Tal interpretación procede de una concepción más moral que histórica que influyó profundamente en sucesivas generaciones de historiadores, quienes asociaban el Imperio romano con el orden y su destrucción con el caos. A una etapa de estabilidad institucional marcada por la administración romana, y de ortodoxia religiosa establecida por la dinastía teodosiana, le habría sucedido, a partir de 406-409, un periodo sin referentes de poder y donde la herejía habría encontrado un terreno fértil para su desarrollo.

La realidad, como siempre, fue bastante más compleja. En el momento en que los pueblos invasores entraron en la península Ibérica, en el otoño de 409, el poder romano estaba siendo disputado entre los partidarios de la corte imperial, ahora instalada en Rávena, y las autoridades impuestas desde dos años antes por un usurpador británico de nombre Constantino, lo que había provocado una situación absolutamente caótica, al menos desde el punto de vista administrativo. A la irrupción de suevos, vándalos y alanos en 409 siguió, en la década siguiente –aunque de momento tempo-

ralmente en lo que se refiere a la península Ibérica– la de los visigodos; en ambos casos, la invasión estuvo asociada a la incapacidad romana para controlar sus fronteras y para organizar eficazmente la defensa de los territorios occidentales del Imperio. A comienzos del siglo V, Roma ya no era capaz de valerse por sus propios medios para mantener la unidad de sus territorios. Desde la derrota que las tropas imperiales sufrieron a manos de los godos en la batalla de Adrianópolis en 376, la presión sobre el Rin y el Danubio había sido tan fuerte que una gran cantidad de grupos «bárbaros» había penetrado en las provincias. En muchos casos, ante la imposibilidad de presentarles resistencia militar eficaz, estos recién llegados actuaron con violencia e impunidad. En otras ocasiones, Roma pactó con ellos alternativas pacíficas de ocupación: acuerdos de asentamiento que solían conllevar prestaciones de tipo militar. En estos casos los invasores se convirtieron en unidades militares al servicio del Imperio, y fueron utilizados para hacer frente a otros bárbaros en un equilibrio realmente inestable, por cuanto la concesión de tierras y el mando autónomo sobre sus propios soldados generaban estructuras independientes de poder que minaban la exclusividad de la autoridad imperial. Este equilibrio se rompió definitivamente cuando en el año 476 fue depuesto el último emperador romano de Occidente, pero para entonces, y tras setenta años de convivencia, las pugnas y relaciones entre los invasores y la población de las provincias había generado un nuevo orden, un nuevo contexto, donde el pasado romano y las aportaciones germanas se estaban uniendo en una síntesis ponderada que podemos denominar con el nombre de Antigüedad tardía.

La lucha por el control territorial

La visión tradicional transmitida por la historiografía a lo largo de generaciones asocia el fin de la Hispania romana a las invasiones de estos pueblos bárbaros, que irrumpiendo en la península Ibérica habrían puesto súbito fin al dominio imperial. ¿Quiénes eran los pueblos que atravesaron los Pirineos en 409? Suevos, vándalos y alanos eran tres de las innumerables tribus, confederaciones o agregados humanos que a lo largo de la historia romana ha-

bían presionado, con desigual fuerza y éxito, sobre las fronteras septentrionales del Imperio. Suevos y vándalos eran germanos, mientras que los alanos eran un grupo iranio que procedía de una emigración más lejana, más oriental, de las estepas rusas al norte del Caucaso, de donde habían sido empujados hacia el oeste por los hunos en el siglo IV. Los vándalos tenían su origen en el sur de la península Escandinava desde donde habían emigrado poco antes del año 200, instalándose en la Dacia, al norte del Danubio, cerca de los godos. Al menos desde el siglo II, parecen haberse dividido en dos grandes subgrupos, asdingos y silingos, aún separados cuando alcanzaron la península Ibérica. Igual que los alanos, habrían sido empujados hacia Occidente por los hunos y, aunque son mencionados por autores clásicos como Plinio o Tácito, sus contactos con el mundo romano parecen haber sido muy escasos hasta que cruzaron el Rin el 31 de diciembre del año 406. De estos tres grupos, el que iba a tener una mayor proyección en la historia peninsular sería el de los suevos.

El pueblo suevo es uno de los más citados en las fuentes romanas. Desde la época de César hasta los escritores del siglo IV son mencionados en múltiples ocasiones. Las distintas tradiciones están de acuerdo en que la denominación «suevos» engloba un número muy elevado de grupos diversos y aquellos autores que dejaron constancia del paso del Rin en 406 no parecen haber precisado cuál de ellos sería el que llegó a la península Ibérica. En las dos ocasiones en que san Jerónimo, escribiendo desde su retiro ascético en Palestina, menciona los pueblos que han atravesado el Rin, no alude a los suevos sino a los quados, quienes formaban parte del tronco suevo, aunque en algunas ocasiones, como en este caso, aparecen citados de forma independiente; sin embargo, Orosio, Zósimo e Isidoro de Sevilla expresamente registraron el nombre de suevos. Otro tanto hace Hidacio, el autor más próximo a los acontecimientos, cuando narra su paso de los Pirineos, y no hay razones para pensar que su información sobre el particular sea equivocada. Debemos aceptar, por lo tanto, que el grupo de invasores que entró en Hispania en 409, junto a vándalos y alanos, formaba parte del antiguo tronco suevo. Cabe la posibilidad de que individualmente pudiesen ser identificados como quados, aunque en la percepción externa que luego se impuso se les recordó por el nombre

genérico de «suevos». En cualquier caso, la posibilidad de poner en relación un grupo suevo particular, anterior a las migraciones, con el contingente que llegó a Hispania y acabó conformando el primer reino germánico de Occidente, es pura especulación.

La invasión no fue una sorpresa. Escribiendo desde Oriente en ese mismo año 409, Jerónimo se hace eco de que «las mismas Hispanias, que están a punto de perecer, se estremecen diariamente al acordarse de la invasión cimbria», mientras los invasores ocupan toda la Gallia, donde la mayoría de las ciudades –anota– han quedado asoladas, mientras otras pocas resisten, caso de Tolosa, donde el obispo de la ciudad parece haber organizado la defensa. Según Hidacio, alanos, vándalos y suevos cruzaron los Pirineos el 28 de septiembre o el 12 de octubre, no está seguro de la fecha exacta, aunque sí sabe que era martes. La noticia de su entrada en Hispania es seguida por la constatación de que los bárbaros han saqueado el territorio con sangrienta ferocidad. El cronista que vivía en Gallaecia, donde llegaría a ser obispo de la ciudad de Aquae Flaviae, describe un cuadro absolutamente catastrofista sobre el efecto que las invasiones causaron: la asociación de las bestias, la espada, el hambre y la enfermedad son una recreación del Apocalipsis, pero que presenta acompañada de información de tipo concreto. En ese contexto de sufrimiento a manos de los invasores, Hidacio lamentaba que «la riqueza y los bienes almacenados en la ciudad eran saqueados por el tiránico recaudador de impuestos y consumidos por los soldados». Esta queja incluye una doble perspectiva, por un lado, el bárbaro invasor, por otro, las autoridades romanas y las propias guarniciones militares. Para nosotros, forzados a reconstruir los acontecimientos con las lacónicas noticias de su crónica, los problemas se multiplican porque no sabemos con precisión a qué autoridades ni a qué ejércitos está recordando el cronista.

La entrada de los grupos invasores coincide con un grave proceso de descomposición de la autoridad romana en el extremo occidental del Imperio. Desde 406/407, el emperador Honorio tuvo que hacer frente a una serie de usurpaciones, una de ellas, la de Constantino III, un noble británico que se proclamó emperador en la prefectura de la Gallia en 407, dejó buena parte de la península Ibérica al margen de la autoridad imperial. Constantino III, a pesar de la resistencia de los provinciales, tomó el territorio hispano bajo

su control en 408; un proceso que sin duda redujo la capacidad de las provincias hispanas para hacer frente a los bárbaros que en ese momento ocupaban la Gallia. Las fuentes contemporáneas adjudican el protagonismo de la oposición contra el usurpador a unos parientes de Honorio que intentaron resistir frente a las tropas llegadas para imponer la autoridad de Constantino. Dos hermanos nobles y ricos de nombre Dídimo y Veriniano habrían intentado, en un primer momento, recurrir a tropas regulares. Según el testimonio de Zósimo, corroborado por Orosio y Sozomeno, los dos hermanos habían querido valerse de la guarnición lusitana pero, comprobada su inferioridad, recurrieron a un ejército privado, formado con esclavos y campesinos de sus propiedades.

Es posible que la referencia a las tropas de Lusitania sea un error de Zósimo. Las únicas tropas regulares recogidas en la *Notitia Dignitatum Occidentalis,* un registro administrativo oficial elaborado en la cancillería imperial a finales del siglo IV o comienzos del siglo V, se situarían inmediatamente al sur de la cordillera Cantábrica, en territorios pertenecientes a las provincias Gallaecia y Tarraconensis. Es posible que estas guarniciones, tal como allí son recogidas, no existiesen ya en 408, pero, caso de existir y ser las que Zósimo llama lusitanas, su testimonio demostraría su inoperancia. Algunos han considerado que el texto se refiere a los *burgarii,* guarniciones urbanas de desarrollo reciente utilizadas en la defensa provincial, mientras que las tropas regulares de la *Notitia Dignitatum Occidentalis* se habrían sumado, obedientes, al usurpador. Otra posibilidad a ser considerada es que la sede administrativa de la *diocesis Hispaniarum,* y por lo tanto la residencia del *vicarius Hispaniae,* estaba en Mérida, la capital de la Lusitania; allí podían concentrar una parte de su poder los parientes de Teodosio y contar con un cuerpo de ejército específico. En este caso, las tropas lusitanas del texto podrían ser las del vicario, igualmente insuficientes para hacer frente a las tropas de Constantino.

Los diversos testimonios de la época dan a entender que estos parientes de Honorio, junto a otros dos hermanos suyos, Teodosiolo y Lagodio, estaban al frente de las provincias hispanas y Constantino III temía que desde allí le atacasen, al tiempo que Honorio lo haría desde Italia, como en la práctica ocurrió. Sozomeno cuenta que Constante, el hijo mayor de Constantino III, a quien éste había

designado como césar antes de enviarlo a Hispania, nombró a sus propios gobernadores, al tiempo que ordenaba la captura de Dídimo y Veriniano. Debemos entender que el usurpador estaba llevando a cabo una sustitución de las autoridades civiles y militares de Hispania y que, con la retención de estos hermanos, probablemente buscaba algún tipo de negociación con la corte de Rávena. El fracaso de dicha negociación tendría como consecuencia el que los rehenes fuesen llevados entonces ante Constantino III y ejecutados.

Ante el fracaso de la resistencia de los parientes de Honorio, aparentemente los únicos que guardaron fidelidad a la autoridad legítima, la administración imperial fue inmediatamente sustituida por la del usurpador. Orosio nos dice que los magistrados *(iudices)* enviados por Constantino III a Hispania fueron aceptados con obediencia en las provincias. Junto al mencionado Constante, se desplazaría la burocracia de la cancillería, necesaria para desempeñar sus funciones de césar y para atender el control de toda la diócesis. Sabemos que le acompañaban, al menos, un general de nombre Geroncio y un prefecto del pretorio de nombre Apolinar, quienes se encargaron de designar a magistrados civiles y militares. Constante pasó a Hispania con tropas bárbaras aliadas desde antaño e integradas en el ejército, a las que según Orosio se las conocía por el apelativo de *honoriaci,* las cuales recibieron como pago por su tarea el derecho a saquear las llanuras de la cuenca del Duero, a la vez que quedaban encargados de controlar el paso de los Pirineos en lugar de la guarnición de campesinos nativos que lo habían hecho hasta entonces.

Constante volvió temporalmente a la Gallia, dejando al frente de estas tropas al general Geroncio. Sin embargo, enseguida, Constantino III envió de nuevo a su hijo a Hispania, ahora acompañado de un nuevo general, Justo, quizá con la intención de sustituir a Geroncio, quien, según Zósimo, irritado, habría levantado a los bárbaros asentados en la Gallia contra el mismo Constantino. En este momento, finales de septiembre o primeros de octubre de 409, los *honoriaci* habrían dejado entrar en la Península a los bárbaros que se movían por la *Gallia,* uniéndose a ellos. Todo parece indicar que la entrada de suevos, vándalos y alanos en Hispania se asocia con una maniobra de Geroncio, quien de este modo jugaba sus propias cartas para hacer frente a Justo y Constante en Hispania y atacar los intereses del usurpador. Esta interpretación, en la cual los invasores

son utilizados como parte de una guerra civil entre facciones, parece tan convincente como la de que habían entrado en la Península impulsados por la necesidad de conseguir recursos una vez agotados los de la Gallia, enterados de que Hispania era una región próspera y muy rica. Desdichadamente, tampoco en este punto contamos con informaciones fidedignas. Por la forma en que luego se desarrollaron los acontecimientos en la península Ibérica, los grupos invasores no contaban con un plan de actuación prefijado. La imagen catastrofista, que ha interpretado un mero afán destructivo en sus actuaciones, es aceptable en las fuentes antiguas como un reflejo de la sensación de inseguridad y terror que su irrupción pudo provocar, pero nosotros debemos asumir que esencialmente buscaban recursos para subsistir y un lugar donde establecerse y, con ese fin, aceptaban negociaciones y acuerdos. En este caso, Geroncio sería un interlocutor poderoso, tan válido como cualquiera.

El efecto inmediato de la invasión fue el que Hidacio nos ha narrado. Por un lado, los pueblos bárbaros saquearon la *diocesis Hispaniarum* en compañía de los *honoriaci,* todos ellos atendiendo los intereses de Geroncio, enfrentándose a las tropas fieles a Constantino III y quizá también a los restos que aún defendían la causa de Honorio. Por otro lado, las tropas leales a Constantino III agotaban los recursos de las ciudades que teóricamente protegían, al tiempo que la maquinaria administrativa ejercía una desesperada política recaudatoria que también escandaliza al obispo gallego. Esta situación se prolongó durante dos años. Pasado ese primer momento, Orosio, que probablemente se encontraba ya fuera de Gallaecia, quizás en su exilio africano, presenta un cuadro bucólico en el que los bárbaros parecen haber cambiado drásticamente su comportamiento: deciden abandonar las armas cambiándolas por el arado y la agricultura, a la vez que respetan a los campesinos, quienes prefieren ser libres y pobres entre los bárbaros antes que preocuparse por los tributos de los romanos. A pesar de su indudable carga ideológica y retórica, la noticia se correspondería con la que desde el interior de Hispania da Hidacio, quien considera que Dios ha inspirado a los bárbaros para que se decidan a establecer la paz. Ninguno de los dos presenta un interlocutor de los invasores: Hidacio considera que es una decisión suya la que les lleva a repartirse las regiones, por sorteo, para habitarlas pacíficamente *(sorte ad inhabi-*

tandum sibi provinciarum dividunt regiones). Probablemente, el punto de vista legitimista de ambos escritores les impedía conceder validez a posibles acuerdos tomados con poderes usurpadores a los que no reconocían. La única legitimidad para tales pactos estaba asociada, en ambos, con la dinastía teodosiana representada por Honorio. Sin embargo, parece claro que el acuerdo ha sido tomado con Geroncio, o con el personaje al que éste ha nombrado como augusto para la *diocesis Hispaniarum,* un individuo de nombre Máximo, probablemente un hispano, cliente *(domesticus)* de Geroncio dice Olympiodoro, colocado en Hispania como su hombre de confianza mientras él luchaba en la Gallia contra Constantino.

El acuerdo ahora adoptado fue un pacto de federación muy particular mediante el cual los pueblos invasores se habrían repartido, con el mismo Geroncio, las distintas provincias hispanas. Suevos y vándalos asdingos habrían ocupado Gallaecia. A los suevos les correspondió la zona de esta provincia más próxima al mar, los antiguos *conventus* romanos de Lucus y Bracara, que se identifican geográficamente con la mayoría de la actual Galicia y norte de Portugal, mientras los vándalos ocuparían la zona de la Meseta norte, los *conventus* de Clunia y Asturica, que en la reforma diocleciana habrían formado parte de Gallaecia. No obstante, el reparto exacto es difícil de precisar y el *conventus* asturicense puede haber correspondido a los suevos. A los alanos se les adjudicó la Lusitania y la Cartaginensis, mientras los vándalos silingos ocuparon la Baetica. Según Hidacio, este reparto habría tenido lugar en 411 e ignora el destino de la provincia Tarraconensis. Es probable que esta provincia quedase en manos del usurpador, por lo tanto bajo control romano, aunque no fuese reconocido por la corte de Rávena: sabemos que Geroncio mandó a Máximo residir en Tarragona, capital de la Tarraconensis, la provincia que mejor amparaba sus intereses inmediatos en la Gallia, lo que sin duda es una prueba de que esa provincia quedaba bajo su control. Antes que él, Constante había preferido instalar su corte en Zaragoza. En este caso, no se trataba de una capital provincial o un lugar destacado de poder administrativo, pero para su objetivo de controlar toda la Península tenía claras ventajas estratégicas.

La situación iba a cambiar enseguida. Las fuerzas de Honorio se reorganizaron y acabaron con la resistencia de Constantino III en

Arlés, mientras que Geroncio ya había acabado con su hijo Constante en Vienne. De hecho, Máximo había sido elegido para que ocupase el puesto de Constante, quien ahora portaba el título de augusto. Sin embargo, la situación de Geroncio era precaria, sus tropas desertaron y se vio obligado a huir a Hispania donde, abandonado por sus hombres, se suicidó. Máximo fue despojado de la púrpura y siguió viviendo desterrado entre los bárbaros de Hispania.

De cara al poder romano, los bárbaros se encontraban ahora desvinculados de todo compromiso. Según Orosio, los reyes de los alanos, vándalos y suevos, igual que los godos, estaban dispuestos a firmar pactos con Roma, y enviaron un mensaje al emperador Honorio en tal sentido. De su silencio se puede deducir que no hubo respuesta por parte de la corte de Rávena, pues afirma conocer que en ese momento continuaban las guerras en Hispania entre los distintos pueblos, con grandes matanzas. Esta última noticia la transmite junto a una información adicional: el rey godo Valia es el que está buscando conseguir la paz. Hidacio, mejor informado ahora, sabe que en 416 Valia ha firmado una paz con el Imperio y, en virtud de ella, se ha dirigido contra los alanos y los vándalos silingos en la Lusitania y la Baetica. Este acuerdo implicaba la concesión por parte del emperador de tierras para cultivar y una zona de asentamiento en la *Gallia,* a cambio de las prestaciones militares de los godos. En una noticia del año 417, Hidacio apunta que el rey godo, *Romani nominis causa,* llevó a cabo una gran masacre contra los bárbaros en Hispania. Nosotros sabemos que al año siguiente le fueron entregadas tierras en Aquitania, en contrapartida por su actuación al sur de los Pirineos.

El Imperio, en su intento por restablecer el orden en su extremo occidental, prefirió recurrir a la opción militar y para ello, incapaz de acudir a sus propios ejércitos, optó por una alianza con los godos de Valia, enviando a éste contra los demás pueblos asentados en Gallia e Hispania. Para esta fecha, las tropas regulares del Imperio en Hispania parecen haber desaparecido por completo, aunque el Imperio de Occidente pugnará hasta su desaparición por ejercer algún control sobre la Península. De momento, éste sólo alcanza a la Tarraconensis y parece claro que el protagonismo se cede a los godos, quienes incluso instalan una capital temporal en Barcelona. Momentáneamente, y durante dos años (418-420), Rá-

vena recupera la iniciativa en la península Ibérica. En estos años se nombró por última vez un *vicarius Hispaniae,* Maurocello, y en 420 sabemos que un *Asterio (Hispaniarum comite)* luchaba contra los bárbaros en Hispania, quizá con un ejército de nueva creación que se ha identificado con las tropas recogidas en *Notitia Dignitatum Occidentalis* VII, 118-34.

Las primeras iniciativas militares del *patricius* Constancio, por medio de Valia, habían estado encaminadas a la recuperación de Lusitania y Baetica, que ocupaban alanos y vándalos silingos. El texto de Hidacio que informa sobre los hechos, ignora la fortuna de la Cartaginensis; cabe la posibilidad de que el control de esa provincia por los alanos, a quienes les había correspondido en el 411, no hubiese sido posible. Estas actuaciones parece que dieron lugar a un encadenamiento de conflictos entre los distintos pueblos bárbaros asentados en Hispania. Hidacio dice que Valia acabó con los silingos. Los alanos, que se habían impuesto temporalmente sobre suevos y vándalos asdingos sufrieron tales pérdidas que los supervivientes, muerto su rey Addax, no volvieron a pensar en un reino propio y se colocaron bajo la protección del vándalo Gunderico que estaba asentado en Gallaecia. Los godos interrumpieron en este momento su campaña al ser reclamados por Constancio para que regresasen a la Gallia, donde les fueron entregadas las tierras de Aquitania. Probablemente la corte de Rávena pretendía impedir que los visigodos se apropiasen de los territorios hispanos. La liberación de esta presión, animó ahora a vándalos y suevos que aparecen enfrentados en un intento de ganar la hegemonía en el noroeste de Hispania. Aunque el texto de Hidacio no es muy preciso, da la sensación de que los vándalos de Gunderico habían atacado a los suevos que, con su rey Hermerico, se encontraban en ese momento bloqueados *in Erbasis montibus,* una zona no localizada, que tradicionalmente ha sido situada en el interior de Gallaecia. Fue en ese momento cuando la corte de Rávena envió al *comes* Asterio y al *vicarius* Maurocello, probablemente para acabar con los germanos en Hispania. En un primer momento cosecharon algunos éxitos frente a los vándalos, que eran los más fuertes, forzándoles a dejar Gallaecia, pero el desenlace parece complicarse pues Maurocello tuvo que huir de Braga y una parte de sus hombres fueron asesinados en ese momento. Los vándalos pasaron ahora a la Bae-

tica donde parecen haber ejercido cierto control territorial en la década siguiente.

Constancio, elegido el año anterior como colega por Honorio, muere en 421. Probablemente, este hecho retrasó la respuesta imperial a las acciones bárbaras y sólo en el 422 Rávena envió a Hispania al *magister militum* Castino. El alto rango del personaje da a entender la importancia que la recuperación de Hispania parecía tener para la corte. Contaba con un gran ejército, al menos 20.000 soldados, al que se unían auxiliares godos. Cuando los vándalos habían sido reducidos y parecían dispuestos a rendirse, salieron a campo abierto, pero los romanos fueron derrotados en la batalla al ser traicionados por los auxiliares godos. Castino tuvo que retirarse a Tarragona, donde parece que tenía su residencia Asterio y que probablemente era la única cabeza de puente sólida del Imperio en Hispania. La situación en los años siguientes es incierta. En realidad no sabemos si los vándalos fueron capaces de controlar políticamente la Hispania meridional o sólo de merodear y saquear. En los años 423/424 parece que seguían pugnando por el control de la Baetica central. La ciudad de Córdoba se mostró poderosa en el periodo y fue capaz de convertirse en un bastión independiente importante hasta el reinado de Leovigildo. Cuando en 425 volvemos a tener noticias de los vándalos, éstos se dirigen hacia Cartago Spartaria, las islas Baleares y Sevilla, a la vez que seguían saqueando Hispania y hacían una primera incursión en Mauritania. En el caso de Sevilla, no parece claro si Gunderico fue capaz de ocuparla de manera permanente. Quizá no lo hizo hasta 428, cuando muere después de entrar en la ciudad y es sucedido por su hermano Geiserico.

En mayo de 429, los vándalos cruzaron a África. Es posible que aprovechasen el desorden que una revuelta, promovida por Bonifacio en 427, había llevado a la zona; incluso pudieron haber sido llamados por éste. En cualquier caso, las provincias africanas eran ricas y no contaban con ningún otro pueblo germano competidor. En Hispania, los suevos no eran fuertes en ese momento, pero el mismo Hidacio informa que, mientras organizaba el paso del estrecho, Geiserico volvió sobre sus pasos hasta Lusitania, donde una banda de suevos saqueaba la provincia. El cabecilla de esta banda guerrera, Heremigario, consiguió huir (se ahogaría después en el

río Guadiana), pero una parte de sus soldados fueron muertos. Es poco probable que la actuación de estos suevos se dirigiese contra los vándalos, parece, más bien, que era un personaje que actuaba con independencia de su mismo monarca. La posibilidad de que fuese un líder guerrero que actuaba por cuenta del Imperio debe ser descartada. El que Geiserico retrocediese para hacerle frente, probablemente sólo respondió a razones estratégicas: cubrir su retaguardia en un momento en que la logística del tránsito a África le habría obligado a abandonar cualquier punto estratégico y podían ser sorprendidos en una situación de debilidad.

El primer reino germánico de Hispania. Los suevos

La hora de los suevos

La marcha de los vándalos hacia África abría una nueva fase en los acontecimientos de la península Ibérica. A partir del 429, el único obstáculo para la recuperación del orden romano en Hispania era, en principio, la capacidad militar que pudiesen desarrollar los suevos. De los pueblos que cruzaron los Pirineos en 409, los suevos eran aparentemente los más débiles y los menos numerosos; sin embargo, aprovecharán esa supuesta debilidad en los años siguientes. En la crónica de Hidacio, los suevos cobran ahora un protagonismo nuevo, una individualidad que el obispo gallego empieza a sentir muy próxima. Los suevos son una realidad que empieza a afectarle muy directamente. Poco a poco irá conociéndoles, chocando con su política, enfrentándose por sus diferencias respecto a los asuntos locales, probablemente negociando en embajadas donde se obtienen resultados pobres y efímeros. Si los vándalos parecen haber encontrado oposición en las ciudades del sur hispano, los suevos son presentados inmediatamente en guerra con la población del noroeste. Muy pronto su rey Hermerico, acosado por la población que retenía los enclaves más seguros *(plebem quae castella tutiora retinebat),* se ve obligado a restablecer los acuerdos de paz que había roto.

Han pasado veinte años desde que los suevos recibieron la Gallaecia occidental. Los pillajes que ahora denuncia Hidacio en las

áreas centrales de la provincia son una muestra de que los suevos no cuentan todavía con unas bases territoriales sólidas. Probablemente no han fijado aún un lugar de residencia permanente y se siguen comportando como merodeadores, bandas seminómadas frente a las cuales la población local ha organizado sistemas de defensa. Los invasores han llegado, incluso, a negociar individualmente con la aristocracia local acuerdos de paz, pactos de convivencia que se rompen y se restauran, probablemente en función de coyunturas circunstanciales de fuerza y debilidad. En el año 431, tras una de estas rupturas, y para protestar por esos pillajes, el mismo Hidacio encabeza una embajada ante el *dux* Aecio que se encontraba en la Gallia en campaña contra los francos. Los provinciales tratan de buscar seguridad en el Imperio, por medio de un interlocutor directo, eludiendo la interferencia de los visigodos, hacia los cuales el obispo gallego se muestra claramente reticente a lo largo de toda su crónica. Aecio va a enviar de vuelta, junto con Hidacio, al *comes* Censorio para que se entreviste con los suevos. La mediación de Censorio, y probablemente del mismo Hidacio, consigue un nuevo acuerdo con Hermerico, previa entrega de rehenes. Simultáneamente, el cronista da cuenta de la llegada a Gallaecia de un godo de nombre Vetto «con intenciones engañosas». El cronista no aclara cuáles son esas intenciones, pero este personaje se vuelve a la Gallia sin haber conseguido nada. Esta presencia de los visigodos, de quienes nos ocuparemos separadamente más adelante, va a ser importante en los años siguientes, y fundamental para entender la historia de los suevos en Hispania.

Inmediatamente después de la embajada de Censorio y de la visita de Vetto, el rey suevo envía al obispo Symposio a la corte, suponemos que a Rávena, aunque el cronista anota que fue un viaje en vano. De algún modo, el rey suevo asume que su legitimidad pasa por el reconocimiento de su estatus por parte de las autoridades imperiales, aunque ni siquiera la mediación episcopal, primero de Hidacio y ahora de Symposio, surte efecto. Rávena no está aún dispuesta a claudicar ante las exigencias suevas. Visigodos, francos y burgundios, entre otros pueblos, tienen ocupado a Aecio en la Gallia, lo que parece ser ahora un problema más acuciante que el representado por las lejanas tierras del noroeste hispano. En el año 437, Censorio llega de nuevo como embajador ante los suevos. In-

mediatamente se establece un nuevo tratado de paz entre los bárbaros y aquella parte del pueblo de Gallaecia con la que estaban en conflicto *(cum parte plebis Calaeciae cui adversabantur)*. Esta referencia implica que la población local galaico-romana estaba construyendo estructuras de poder propias, capaces de negociar individualmente con los suevos. A la larga, la política de Aecio hacia los suevos se iba a mostrar totalmente ineficaz. La abdicación del dialogante Hermerico en su hijo Rechila en el año 438 alteró los términos de la relación entre el rey suevo y el Imperio, pero también entre los suevos y los hispanorromanos.

Mientras Hermerico había centrado su actuación en una esfera local, aparentemente dentro de los límites de la Gallaecia que le había tocado en suerte en 411, Rechila va a emprender una política agresiva hacia el sur de Hispania. Las campañas en la *Lusitania* y la Baetica parecen responder a un doble objetivo: económico y estratégico. Las provincias meridionales, en comparación con las tierras del extremo noroccidental, eran ricas. El nuevo rey suevo debe haber valorado las posibilidades de instalarse en esta zona, muy alejada de los centros de decisión imperial y por lo tanto más difícil de proteger. En contraste, la Cartaginensis y especialmente la Tarraconensis, cuya riqueza no se cuestiona, aún parecen contar con una relativa presencia imperial, y mayor facilidad para acudir en su defensa de ser necesario. Estos condicionantes justificarían la estrategia militar adoptada en los años siguientes. Tampoco debemos descartar, a la hora de valorar sus movimientos, que ya en ese momento algunas zonas presentasen una mayor conflictividad social, que el mismo Hidacio recogerá en su crónica pocos años después: así la renovada presencia de los pueblos del norte hispano, especialmente vascones, y la violencia de los bagaudas –movimientos campesinos cuya caracterización exacta es objeto de debate– en el valle medio del Ebro.

En la misma noticia en que Hidacio da cuenta de la inauguración del reinado de Rechila, informa de que éste ha llevado a cabo una incursión en la Baetica, derrotando a las tropas de un tal Andevoto, cerca del río Genil. La identificación de estos soldados y de este personaje resulta problemática; es probable que se trate de un contingente de tropas romanas, incluso que Andevoto sea un *comes Hispaniarum* enviado por Valentiniano III, quien se mostraba

agresivo y contrario a la política negociadora de Aecio. La posibilidad de que fuese un contingente godo, o vándalo, no debe descartarse. Grupos bárbaros, desgajados de los grandes conglomerados que se habían movido por la Península, probablemente siguieron actuando de forma independiente a la búsqueda de fortuna o «empleo». Hidacio les atribuye la posesión de un tesoro, podría ser el elemento de cohesión del grupo, pero no es un elemento decisivo para su identificación. Por último, cabe la posibilidad, más remota, de que fuese el jefe de una milicia local, organizada por la aristocracia bética, cuya fuerza posterior ya hemos comentado y tendremos ocasión de volver a ver, y que probablemente ya se habría enfrentado a los vándalos en su momento. En cualquier caso, su presencia es una muestra de la complejidad de los poderes que convivían y competían en la Hispania del siglo V.

En el año 439, Rechila toma Mérida. Unos meses después, en 440, el *comes* Censorio, enviado de nuevo ante los suevos como embajador, es apresado por Rechila en Mértola. Inmediatamente se dirige a Sevilla, la conquista y, a continuación, se apodera de toda la Baetica y la Cartaginensis. Los suevos han extendido su control sobre toda Hispania, exceptuando la Tarraconensis. De hecho, cuando en 441 y 443 el emperador envíe tropas a Hispania, al mando respectivamente de Asterio, en calidad de *dux utriusque militiae*, y de su yerno Merobaudo, como su sucesor, será para combatir a los bagaudas de esta provincia. El control suevo sobre el sur de Hispania parece que se prolongó hasta 458. No se trató de un control permanente y estructurado. Es posible que desde sus bases en Sevilla y Mérida se dedicasen a realizar incursiones periódicas a la búsqueda de botín. Tras la mencionada presencia de tropas romanas combatiendo en la Tarraconensis, las autoridades imperiales enviaron una expedición hacia las zonas costeras del sur. En 446, Vito, en calidad de *magister utriusque militiae*, acompañado de un ejército de auxiliares godos, saqueó la Baetica y la Carthaginiensis, pero huyó derrotado ante la llegada de los suevos y su rey, que a su vez volvieron a saquear esas provincias, un comportamiento que implica la ausencia de estructuras estables de poder y administración, tanto por parte de los romanos como de los suevos. Es posible que Cartagena, amparada por sus murallas y con una buena salida al mar, estuviese en manos de las autoridades romanas, pero la

actuación de Vito no es la que se llevaría a cabo sobre una zona controlada.

En agosto del año 448, Rechila muere en Mérida, donde parece haber instalado su corte temporalmente. A pesar de la oposición de una parte de su parentela *(gente sua)*, es sucedido por su hijo Rechiario. Hidacio anuncia que el viejo rey muere pagano, pero que su hijo es católico. Cabe la posibilidad de que ésta fuese la causa de la oposición. La identificación entre los guerreros suevos y su rey les obligaba, en cierta medida, a profesar su religión, pero el entorno del monarca pudo haber visto esa conversión, que parece previa a la llegada al trono, como una renuncia a su propia identidad. La noticia de Hidacio es una de las escasas referencias sobre las creencias de los invasores bárbaros, y sirve poco más que para hacer especulaciones. Es posible que la conversión tuviese una intencionalidad política: ganarse a la población hispano-romana en un momento en que los visigodos arrianos vuelven a ser la fuerza de choque del emperador. Pero si ésa era la intención de la conversión, no parece que alterase el comportamiento político suevo. Inmediatamente después de tomar el poder, Rechila invadió *ulteriores regiones* en busca de botín. La expresión *ulteriores regiones* parece evocar claramente la primitiva denominación romana de la Baetica, especialmente si tenemos en cuenta que Hidacio está escribiendo desde Gallaecia, a la que no ha perdido ocasión de mencionar a lo largo de toda su crónica. Sin embargo, algunos autores han interpretado que es precisamente Gallaecia la zona a la que ahora se dirigen las correrías suevas, o las regiones de la meseta septentrional, Asturias y Cantabria, probablemente por la noticia dada poco después de que en febrero de 449 Rechiario estaba saqueando Vasconia.

Las alianzas, los pactos y las relaciones tejidas circunstancialmente fueron, en el siglo V, tan abundantes como inestables y efímeras. Censorio había sido capturado en Mértola en 440, y el cronista se olvida de él hasta el año 449 en que le encontramos en Sevilla, donde es degollado por un tal Agiulfo. Hemos de suponer que durante estos años ha sido un rehén del rey suevo, retenido a la espera del desarrollo de los acontecimientos, posible moneda de cambio en caso de necesidad. Sin embargo, el personaje que ahora lo ejecuta no es un suevo. Agiulfo es un warno que años después veremos entre las tropas visigodas que se enfrentarán a los suevos, y

quien incluso protagonizará una revuelta contra el rey visigodo Teodorico. Los motivos del asesinato de Censorio y de la presencia de Agiulfo en Sevilla no son fáciles de explicar, aunque deben ponerse en relación con una aproximación estratégica entre suevos y godos, quizá como respuesta al acuerdo que el Imperio ha formalizado con los vándalos en el año 442. Alianza suevo-goda que, en cualquier caso, debe producirse con posterioridad a 446, ya que en ese año auxiliares godos acompañaron a Vito en su expedición contra los suevos en la Baetica. El acuerdo se consolidaría por vía matrimonial cuando en 449 el rey Rechiario se casó con la hija del visigodo Teodorico, hecho que es celebrado con una campaña sobre los vascones en febrero. En julio de ese mismo año, Rechiario visitó la corte visigoda en la Gallia, probablemente como parte de su política de buena vecindad, sin embargo, de regreso, se une a una partida de bagaudas y saquea Lérida y la región de Zaragoza.

Eran tiempos de incertidumbre. Como hemos anotado, las alianzas eran efímeras. En el año 451, el godo Teodorico llegó a un nuevo acuerdo con el Imperio y combatió junto a Aecio, contra los hunos, en la batalla de los Campos Cataláunicos. El rey visigodo murió allí, sucediéndole su hijo Turismundo. Alejada la amenaza huna, el Imperio retomó la actividad diplomática con respecto a Hispania y a los suevos. En 452 se nombró un nuevo *comes Hispaniarum*, Mansueto. Ignoramos si estaba al frente de algún ejército o si tenía encomendadas funciones exclusivamente diplomáticas. De hecho, Mansueto, acompañado de otro *comes* llamado Fronto, llegó ante los suevos a negociar la paz y establecer los términos de la misma. Dos años después, Valentiniano III envió un nuevo embajador ante los suevos, Justiniano. Las fuentes no parecen adjudicar ninguna función específica a esta embajada, que fue una más de las que Valentiniano III despachó a los distintos pueblos bárbaros. Probablemente, tras haber asesinado a Aecio, el emperador quería confirmar los acuerdos alcanzados por éste con los bárbaros en los años anteriores. En la narración de Hidacio no hay referencias directas a los acuerdos adoptados. Por el desarrollo de los acontecimientos parece que se dio ahora un reparto de influencias entre el rey suevo y el Imperio, incluyendo la devolución de la Cartaginensis a los romanos. Sin embargo, un testimonio posterior del historiador godo Jordanes aporta una información bastante precisa de lo pactado.

Aludiendo precisamente a la ruptura de estos acuerdos por parte de Rechiario, Jordanes indica que los territorios en que estaban asentados los suevos eran Gallaecia y Lusitania, los territorios de la franja occidental limítrofes con el Atlántico. Aunque en la delimitación de fronteras parece darse una confusión, pues menciona simultáneamente la desembocadura del Guadalquivir *(in promuntorio sacrum Scipionis Romani ducis monumentum)* como frontera occidental y el Tajo como frontera meridional, parece claro que Mérida y Sevilla continuaron bajo control suevo. La frontera oriental es Autrigonia, lo que implica que incluía toda la Gallaecia diocleciana. El texto parece recordar claramente los términos fronterizos de un tratado militar: no se trataba de la renovación de ningún *foedus*, sino de un acuerdo entre «iguales». Con los acuerdos del año 452, la corte de Rávena recuperaba toda la costa mediterránea hasta el estrecho de Gibraltar, lo que era fundamental desde el punto de vista estratégico. Si se rompían los siempre precarios acuerdos entre romanos y vándalos, Rávena disponía ahora de un frente costero propio. Es posible que tras el acuerdo se recuperasen puertos estratégicos, caso de Cartagena y quizás algún otro enclave costero.

La muerte violenta de Valentiniano III en marzo de 455 alteró profundamente el equilibrio en el Mediterráneo occidental. La confusión creada por la efímera sucesión de Petronio Máximo, asesinado a su vez el 31 de mayo de ese año, la subsiguiente usurpación de Avito desde su puesto de *magister militum* en la Gallia, su dudoso reconocimiento por parte de un grupo de senadores galos, incluso su posterior deposición en otoño del año siguiente a manos de un oficial bárbaro de nombre Ricimero, no eran las mejores circunstancias para la estabilidad, especialmente frente a pueblos que, como los suevos, aún estaban buscando su propia consolidación interna. Liberados de sus compromisos con Rávena por la muerte de Valentiniano III, los suevos rompieron sus pactos e invadieron la Cartaginensis. Avito, durante su corto periodo como emperador, envió al *comes* Fronto ante los suevos y Teodorico II, el nuevo rey visigodo que había apoyado a Avito en la Gallia, mandó a sus propios embajadores pidiendo a los suevos que respetasen las promesas dadas al Imperio. Estos requerimientos no fueron atendidos, los suevos despidieron a los legados y «rompiendo todos sus juramentos –dice Hidacio– invadieron la provincia Tarraconensis que esta-

ba sujeta al Imperio romano». Al año siguiente, una nueva embajada visigoda fue seguida de otra invasión por parte de Rechiario sobre la misma provincia Tarraconensis, con gran saqueo y toma de muchos cautivos.

La respuesta fue entonces contundente. Por orden de Avito, el godo Teodorico II entró con su ejército en Hispania, y el 5 de octubre de 456 derrotó a los suevos en las proximidades de Astorga, junto al río Órbigo. Rechiario huyó hacia el interior de Gallaecia. Teodorico asoló Braga el 28 de octubre, sometiéndola a un humillante saqueo que afectó tanto a suevos como a romanos. Rechiario se había refugiado en Porto, quizá con la pretensión de huir por mar, pero fue capturado y llevado ante el rey visigodo que lo ejecutó. Los suevos supervivientes se rindieron y la conclusión de Hidacio no puede ser más clara: *regnum destructum et finitum est Sueuorum*. Tras la ejecución de Rechiario en diciembre, Teodorico II pasó inmediatamente de Gallaecia a Lusitania, donde tomó Mérida. La capital de la Lusitania había sido, en el periodo anterior, la plaza fuerte de los suevos en el sur, aunque no sabemos si ahora ejercían algún control sobre la ciudad. Hidacio achaca a la mediación milagrosa de la virgen Eulalia la actitud benevolente del rey visigodo, que libró a la ciudad del pillaje. Debemos suponer que los habitantes de la ciudad pactaron con Teodorico las condiciones de la rendición, la mención a Eulalia probablemente supone que fue el clero de la ciudad quien actuó como intermediario del rey. A partir de ahora, los godos cobraron un protagonismo que iba a ser decisivo para el futuro de Hispania y de los suevos.

Es probable que un grupo de estos godos se estableciese en Mérida de forma permanente. Con todo, su avance iba a ser momentáneamente detenido. Por un lado, el warno Agiulfo, al que hemos visto actuando en Sevilla, deserta ahora de los godos y se instala en Gallaecia, donde pretenderá hacerse con el reino suevo. Aunque Jordanes da una versión ligeramente distinta: Teodorico habría encargado a Agiulfo el gobierno de Gallaecia y éste se habría dejado convencer por una parte de los suevos levantándose contra su señor. Por otro lado, mientras Teodorico desarrollaba su campaña en Hispania, Avito había pasado de Italia a la Gallia, instalándose en Arlés, donde, privado de la asistencia prometida por los godos, perdió el poder imperial y la vida a manos del *comes* Ricimero. Al cono-

cer las noticias, tras pasar el invierno en Mérida, Teodorico vuelve a la Gallia, aunque envía una parte de sus tropas a Gallaecia para acabar con la resistencia sueva y la rebelión de Agiulfo. Para decepción de Hidacio, estos soldados saquearon Astorga, con la excusa de acabar con la población sueva que había permanecido en la ciudad, sin respetar a la población romana. La ciudad de Palentia (probablemente Palencia) sufrió una suerte similar, y sólo el castro Couiacense (Valencia de Don Juan) resistió su violencia con éxito, derrotando a los godos y forzando a los supervivientes a regresar a la Gallia. Hidacio nos dice que Agiulfo murió en Porto en junio, mientras aspiraba al reino de los suevos. Nada indica que fuese una muerte violenta, al menos no a manos de los godos.

En julio del año 458, Teodorico vuelve a enviar a su ejército a Hispania. Bajo las órdenes de un *dux* de nombre Cyrila las tropas avanzaron hacia la Baetica, al mismo tiempo que embajadores godos llegaban ante los suevos. Es probable que ahora la Baetica les fuese arrebatada definitivamente a los suevos, y que Sevilla fuese liberada: el obispo Sabino, que había sido expulsado de la sede hispalense cuando Rechila entró en la ciudad en 441, regresa a la misma desde su exilio en la Gallia. En 459, Teodorico II envía nuevas tropas a la Baetica, al mando ahora del *dux* Sunierico, al tiempo que Cyrila es reclamado en la Gallia. Parece que el Imperio apoyó esta campaña con el envío de soldados hérulos, uno de los pueblos que el Imperio utilizó como federados en los últimos años de su existencia, para reforzar las tropas godas. Estos hérulos, en su navegación hacia la Baetica, se entretuvieron saqueando la costa norte de Gallaecia, con el objetivo de dispersar el potencial militar suevo, en la misma costa del *conuentus Lucensis* donde ya habían actuado en vísperas de la gran ofensiva de Teodorico II sobre Gallaecia tres años antes. Sin embargo, estas iniciativas no tenían por objetivo tanto castigar a los debilitados suevos, que se limitan ahora a correrías por Gallaecia y Lusitania, como reforzar su presencia en el sur de Hispania ante la nueva ofensiva vándala. Los vándalos habían aprovechado la muerte de Valentiniano III para ocupar, desde 455, las islas del Mediterráneo occidental y, probablemente, la costa de Mauritania; en el 458 habían enviado embajadores a los suevos, y la Baetica, junto a la Cartaginensis, era una zona estratégica esencial para evitar que la asociación de sue-

vos y vándalos se cerrase como una cuña sobre la maltrecha soberanía imperial.

En el mismo año 459, Teodorico II y el emperador Mayoriano establecieron un nuevo tratado de paz. De común acuerdo, sus máximos oficiales militares, el *comes* Sunierico y el *magister militiae* Nepotiano, enviaron embajadores a los galaicos dando cuenta de tal acuerdo. La noticia nos obliga a plantearnos una serie de interrogantes, pero especialmente quiénes eran los *gallaeci* a los que visigodos e imperiales consideran sus interlocutores válidos. En este sentido, la crónica de Hidacio, revestida de un indudable provincianismo, nos da cuenta de la existencia de unas estructuras de poder regional o local cuya articulación concreta se nos escapa, pero reconocibles por sus contemporáneos hasta el punto que la corte de Rávena, al igual que la de Tolosa, saben de esos poderes. Unos años antes hemos visto a Hidacio dirigiéndose a Aecio, en representación de esa nobleza regional que aún miraba con esperanzas hacia los restos del Imperio. En el verano de 460 Hidacio será hecho prisionero por los suevos en su iglesia de Aquae Flauiae (Chaves), cuando unos informadores –tres individuos de nombre Dyctinio, Ospinio y Ascanio–, colaboradores de los suevos, le denunciaron. Hidacio no es el único obispo implicado en la vida política del momento, ya hemos visto a otro prelado de *Gallaecia,* de nombre Symposio, actuando como embajador del rey suevo, y Jerónimo recordaba al obispo de Tolosa (Exuperio) como responsable de la resistencia de la ciudad. En el contexto confuso del siglo v, los obispos sustituyeron en más de una ocasión a los poderes civiles. Pero debemos recordar otras formas de liderazgo.

En la Pascua de ese mismo año 460, se produjo un acontecimiento de difícil explicación. Unos suevos que aparentemente vivían en Lugo mataron a algunos habitantes de la ciudad a los que el cronista llama «romanos» *(romani),* incluyendo a un personaje noble *(honesto natu)* a quien identifica como su *rector,* los cuales se creían –dice Hidacio– protegidos por la santidad de la fecha. Ignoramos de dónde podía proceder la autoridad de este *rector*, cuya asimilación con una figura administrativa o política bajoimperial es problemática. La estructura de la crónica en esta parte de su redacción nos debe llevar a pensar en un líder local, una especie de *defensor civitatis* cuyo poder podría alcanzar incluso un nivel re-

gional, suficiente para ser reconocido desde fuera como representante de los *gallaeci*. Más difícil es considerar que se trate de una autoridad romana, después de cincuenta años de presencia sueva la posibilidad de que existiese la figura de un gobernador provincial, o una autoridad equivalente, puede ser puesta en duda. Por la misma razón, la posibilidad de que el termino *romani* pueda referirse a soldados romanos, y que este *rector* fuese su jefe militar, parece poco pertinente. Igualmente, es difícil entender en qué condiciones convivían romanos, o hispano-*gallaeci*, y suevos dentro de la ciudad amurallada más poderosa del noroeste, salvo que Hidacio se refiera a los suevos que viven en el entorno de la ciudad, y no dentro de ella. En cualquier caso, los mencionados *comites* Sunierico y Nepotiano enviaron a Lugo una parte del ejército godo, lo que nos hace pensar que la muerte de este *rector* no se consideró un episodio anecdótico. Este ejército, traicionado por los mismos tres informadores que habían denunciado a Hidacio, tuvo que volver sobre sus pasos.

En mayo de 460 se iba a cerrar el último capítulo de la intervención imperial en Hispania. El emperador Mayoriano se dirigió a la Cartaginensis, desde donde preparaba una flota para pasar a África en una campaña contra los vándalos. Sin embargo, los vándalos fueron avisados desde la costa de la Cartaginensis por unos traidores, capturaron una parte de la flota romana y Mayoriano se tuvo que volver a Italia. Este golpe de efecto fue aprovechado por Geiserico para firmar un acuerdo con los romanos, el cual probablemente reconocía el control vándalo sobre toda África, Córcega, Cerdeña y las Baleares. A partir de este momento, los asuntos de Hispania quedaron definitivamente fuera del control de Rávena. El futuro de Hispania durante el siglo V restante y buena parte del siglo VI será un asunto, esencialmente, de visigodos y suevos.

El reino suevo. Historia interna

Encontramos enormes dificultades para reconstruir la historia interna de la monarquía sueva, empezando por el hecho de ignorar quiénes son exactamente los suevos que cruzaron el Rin, cuántos llegan a la península Ibérica (probablemente no más de 25.000) y

cuál es su exacto nivel de desarrollo y de integración en las formas de vida romanas. Ignorando el punto de partida, es difícil valorar cuánto se ha progresado, aunque es evidente que el salto que se dio desde un grupo tribal en marcha a una monarquía territorialmente asentada en el extremo noroccidental de Hispania tuvo que ser muy grande. En el momento en que entran en Hispania, ni tan siquiera estamos seguros de que contasen con un rey permanente. Isidoro de Sevilla cree que Hermerico era el rey suevo cuando su pueblo cruzó los Pirineos, afirmando que fue su rey durante 32 años. Tanto si utiliza como fecha final del cómputo 438, en que abdicó, o 441, en que murió, habría sido su rey desde 406 o desde 409. Sin embargo, Hidacio menciona a Hermerico por primera vez en 419. Sea cual sea el momento en que haya sido elegido rey, su autoridad parece suficientemente consolidada para transmitir el poder a su hijo Rechila el año 438. En el contexto de las invasiones es indudable que su principal atributo sería el de jefe guerrero, aunque la forma en que pudo ser aceptado o confirmado en el cargo no la conozcamos. Es posible que Hermerico se labrase un prestigio desde los momentos en que los suevos estuvieron sometidos a los alanos o acosados por los vándalos de Geiserico, poco después del reparto de tierras de 411, hasta el momento en que su enfermedad le impide llevar a cabo la campaña que prepara sobre la Baetica, en 438; en esas circunstancias la asociación militar al trono de su hijo pudo ser fácilmente aceptada.

La posterior sucesión de Rechila por su hijo Rechiario parece haber presentado algún problema mayor. Una parte de la *gente sua,* debemos entender sus clientes, sus dependientes o la nobleza guerrera de su entorno, parece haber mostrado una oposición latente a esta sucesión. Teniendo en cuenta que la noticia parece asociarse a la condición de católico de Rechiario, cabe la posibilidad de que fuese ésta la causa de tal oposición. La conversión, vista la «lógica» con la que se desarrolló la integración bárbara en el horizonte cultural del Imperio romano, parece un proceso normal, pero esto no impide que hubiese una resistencia por parte de sectores más fuertemente apegados a sus tradiciones ancestrales, aunque, en general, los suevos se mostraron a lo largo de su trayectoria hispana muy prácticos a la hora de acomodar sus creencias religiosas. La fuerza de esta oposición no se hizo evidente y la dinastía de Hermerico

continuó ahora en su nieto Rechiario. Como hemos dicho, ignoramos si Hermerico fue el primer rey de los suevos que entraron en Hispania, en cualquier caso da la sensación de que en algún momento indefinido de la migración su «familia», o su «clan», se habría apropiado de un caudillaje sobre su pueblo que Hidacio reconoció con el calificativo de *rex,* y de la capacidad de transmitirlo hereditariamente, o al menos dentro del grupo familiar amplio.

Con Rechila y Rechiario los suevos alcanzaron su máximo dominio en la península Ibérica. Tras la entrada de Rechila en Mérida en el año 440, la capital de Lusitania se convierte en centro del poder suevo, y tras una serie de campañas el dominio suevo parece alcanzar también a las otras dos provincias meridionales, la Baetica y la Cartaginensis. Probablemente no se alcanzó un poder político efectivo, limitándose a periódicas incursiones de saqueo, pero con la toma de Mérida y Sevilla se generaba un importante eje de poder entre dos de las ciudades más importantes de la Hispania meridional. A partir de 449, Rechiario desplazó su atención hacia el norte. Ignoramos si fue suya la iniciativa de casarse con la hija del rey visigodo, aunque probablemente fuese parte de la política de Teodorico I que casó a otra de sus hijas con el vándalo Hunerico, pero el hecho, en sí mismo, implicaba la voluntad de una negociación política entre suevos y godos que sólo podía tener como objetivo un reparto de áreas de influencia. Los intereses de ambos parecían confluir en ese momento en el control de la Tarraconensis. De hecho, hemos visto a Rechiario atacar a los vascones, probablemente en su tránsito por los Pirineos occidentales hacia la corte de su suegro y, de regreso, saquear Lérida y el territorio de Zaragoza, según Hidacio en colaboración con el bagauda Basilio, con quien coincidiría en un interés común contra las fuerzas del Imperio; aunque Isidoro de Sevilla dice que en compañía de los godos, lo que encajaría mejor con la coyuntura diplomática del momento. Sin embargo, el nuevo acuerdo entre romanos y visigodos en 451 detiene el avance hacia la Tarraconensis de los suevos, quienes por un tiempo parecen centrar su interés en Gallaecia y respetan el acuerdo con el Imperio. Sendas embajadas imperiales llegaron ante la corte sueva en los años 452 y 454, por medio de las cuales parecen haberse fijado los límites territoriales a los que aludíamos anteriormente. Es posible que fuese en esta década cuan-

do Braga se convirtió definitivamente en la capital del reino, aunque éste es un problema difícil de resolver.

Ya hemos visto cómo la ruptura de estos acuerdos unos años después, con nuevas e infructuosas campañas en la Tarraconensis llevó, a la postre, a la desaparición, dice Hidacio, del reino suevo merced a la irrupción violenta de Teodorico II. Teniendo en cuenta los sucesos que se iban a precipitar poco después, la afirmación del cronista: *regnum destructum et finitum est Sueuorum,* parece reflejar la idea de que Hidacio, hasta ese momento, asociaba la monarquía sueva a la dinastía de Hermerico. Rechiario fue, si el calificativo puede ser utilizado para el caso de este pueblo, el más romanizado de los reyes suevos. No sólo hemos de valorar su conversión y su capacidad diplomática, tanto frente a godos como frente a romanos, sino el mismo hecho de buscar un asiento permanente, una territorialización de la monarquía, hasta entonces asociada a los viejos principios tribales. En este proceso se incluiría el interés por darse una «sede regia» definitiva, eligiendo para ello Braga, la antigua capital de la provincia que en virtud del acuerdo de 411 les pertenecía con mayor grado de legitimidad –así interpretamos el papel que la ciudad desempeñaría en el futuro, y el interés de Teodorico II en saquearla–. Mérida, que quizás había sido el centro político de Rechila, debió de conservar un papel administrativo importante, de ahí también el interés visigodo por dirigirse a ella inmediatamente después de derrotar a Rechiario.

El afán por emular modelos imperiales, en un intento de legitimarse y reforzar sus propios fundamentos de poder, es conocido en la mayoría de las monarquías que se fueron asentando en los antiguos territorios romanos; en el caso suevo, tal fenómeno se hizo especialmente evidente a través de las acuñaciones monetarias de Rechiario. Sólo tres ejemplares se han conservado de las *siliquae* de plata con anverso imperial de Honorio acuñadas por el rey Rechiario entre 448, cuando muere Rechila, y 456, en que desaparece la dinastía con su propia captura y muerte en Porto. El hecho de que una de esas monedas apareciese en un contexto arqueológico, en Lanoso, a 12 kilómetros de Braga, ha resuelto las dudas que durante muchos años se vertieron sobre la autenticidad de los dos ejemplares conocidos hasta entonces. El interés de estas monedas está en el reverso: la leyenda *IVSSV RECHIARI REGES* rodea una corona en

cuyo centro se inscribe la abreviatura *BR*, con clara indicación de la ceca de Braga. Esta proclamación de la monarquía de Rechiario, asociada a la ceca bracarense, es la mejor muestra de la asimilación de las formas de poder imperial que se quieren reproducir: el rey es el centro del poder y Braga su sede, su capital. El reino asume también la lengua del poder imperial que es el latín, y mantiene la figura de Honorio, muerto bastante antes de que el mismo Rechiario llegase al poder, quien era emperador en la época en que los suevos se asentaron en Gallaecia y que se había negado a firmar un tratado con ellos. El uso de su modelo probablemente pretenda reivindicar un acuerdo, aunque fuese ficticio, o quizás evocar un reinado que consideraban prestigioso. No sabemos cuántas monedas se acuñaron, es imposible detectar si hubo diversas emisiones, imposible también saber si se emitieron coincidiendo con un acontecimiento específico, pero parece claro que no tenían una finalidad económica sino autocelebrativa. Dentro de los planes de Rechiario por hacerse dueño de toda Hispania, las acuñaciones le situaban al nivel de un *caesar*, con poderes sobre toda la Península. Por supuesto, no sabemos si estas monedas circularon más allá de los doce kilómetros que separaban la capital de Lanoso.

La intervención visigoda acabó con los sueños de implantar una gran monarquía sueva sobre toda Hispania. La gloria de Rechiario, y de la dinastía inaugurada por su abuelo (no podemos remontarnos más atrás), se vino bruscamente abajo en 456. Durante los años siguientes, los suevos vivieron un agónico resurgir desde su teórica desaparición, un periodo de anarquía donde diversos líderes pugnarán por reconstruir un reino unificado mientras, a una prudente distancia, el reino visigodo ejercía una vigilancia que ya apenas se vinculaba con los intereses del emperador romano sino con sus propias ambiciones sobre la península Ibérica.

La tutela visigoda

Tras su campaña en Gallaecia, el saqueo de Braga y la muerte de Rechiario, Teodorico II y sus tropas se dirigieron hacia la *Lusitania* con la intención de tomar los centros de control suevo en el sur. Según el relato de Jordanes, el rey visigodo decidió perdonar a

los vencidos y puso al frente de los suevos a un *cliens* suyo de nombre Agiulfo (Agriwulfo en su texto). Sin embargo, según cuenta el cronista godo, al poco tiempo se dejó convencer por los suevos, ignoró las ordenes de Teodorico y, creyendo que la provincia le correspondía por el valor mostrado en su conquista, se comportó con la soberbia propia de un tirano. Es en este contexto cuando Jordanes recuerda que este personaje no es godo, sino warno, y por lo tanto sin la nobleza de corazón de los godos. Es posible que ésta sea una invención suya para, dentro de su propaganda pro-goda, desvincular a un godo de tal acto de traición, pero es sabido que los warnos eran una de las *multitudine variae nationis* que acompañaban a los visigodos en su periplo por el occidente del Imperio. La versión de Hidacio es más lacónica; según él, Agiulfo desertó de los godos y se asentó en Gallaecia. Parece excluirse aquí la decisión del rey visigodo, pero no se trata necesariamente de una información contradictoria. Tampoco la hay cuando en otra noticia posterior, el mismo Hidacio nos dice que Agiulfo muere en Porto en junio, mientras aspiraba al reino de los suevos, aunque Jordanes dice que fue capturado y condenado a muerte por mandato del rey godo, y da a entender que se había convertido en jefe de los suevos.

No sabemos cuántos suevos apoyaban a este personaje, ni cuál sería la fuerza real de sus propios hombres. Es probable que contase con apoyos en el entorno de la corte de Braga, pero no puede afirmarse, a tenor de las fuentes, que se hubiese proclamado rey de los suevos, o que hubiese sido elegido como tal. De hecho, al mismo tiempo que Hidacio informa de la deserción de Agiulfo, da cuenta también de cómo los suevos, que habían permanecido en las zonas más remotas de Gallaecia, habían elegido rey a Maldras. Lo que parece claro es que, a la muerte de Agiulfo, los suevos habían quedado divididos en dos facciones, lo que había provocado su debilidad, siendo la causa por la que habrían solicitado ahora la paz con los galaicos. Una parte reconoció como rey a Maldras, otra parte a Framtano. Es posible que Framtano fuese elegido por aquéllos que habían apoyado a Agiulfo, pero su elección es efímera. Muere poco después, mientras que Maldras saquea la Lusitania, mata romanos, obtiene abundante botín y, bajo pretexto de paz, entra incluso en Lisboa. Al año siguiente, en 458, saqueó la parte de Gallaecia limítrofe con el Duero.

La ruptura de la cohesión y centralización alcanzadas por Rechiario dio paso a una pugna entre facciones rivales. No sabemos cuál era el mecanismo de la pugna, si se enfrentan grupos étnicos distintos o familias de la aristocracia tribal con capacidad para reclamar jefaturas militares tradicionales, o incluso el título de *rex*, como da a entender Hidacio. La filiación de Maldras como hijo de un desconocido Massila, conservada también en la narración de Isidoro, no sería casual y debía tener importancia para los contemporáneos y, probablemente también, algún valor legitimador. Massila podría ser un líder guerrero reconocido que, desaparecida la dinastía de Hermerico, reclamó su legitimidad. Con todo, Maldras parece haber tenido problemas incluso dentro de su familia: en 459 mató a un hermano suyo y la única razón que parece razonable esgrimir es una pugna por el poder, incluso su muerte en febrero de 460 *(iugulatus merito perit interito)* no parece relacionarse ni con enemigos externos ni con un conflicto con la población romana. Ha de anotarse también que la elección de Maldras parece haber contado con algún tipo de apoyo popular: la fórmula *Suevi [...] Maldras sibi regem constituunt,* parece remitir a algún mecanismo asambleario, lo que entroncaría con formas populares de caudillaje militar.

La muerte de Framtano no acabó con la división de los suevos. Al tiempo que Maldras saqueaba Lusitania, otros suevos, con Rechimundo al frente, hacían otro tanto en Gallaecia. Jordanes, en su particular visión, nos dice que tras la muerte de Agiulfo los suevos enviaron unos sacerdotes como embajadores a Teodorico II y que éste, movido por la piedad, les permitió que eligiesen un príncipe de su raza, y que eligieron para tal cargo a Remismundo. Se introduce aquí un problema de difícil solución: saber si Rechimundo y Remismundo son el mismo personaje o son dos. En Hidacio, Rechimundo es citado 4 veces y Remismundo 7. El primero es mencionado al frente de una facción de suevos, aparentemente como sucesor de la línea que viene de Framtano, aunque sólo en una ocasión se alude a su vinculación monárquica, cuando pugna con un tal Frumario para apoderarse *de regni potestate*. Este Frumario tampoco es denominado rey, sino que está al frente de otra facción, probablemente la de Maldras. En 463, Rechimundo desaparece del relato de Hidacio y es sustituido por Remismundo. Las circunstan-

cias son muy confusas. Da la sensación que Rechimundo se dirige a los godos por medio de una embajada, que se cruzan una serie de informadores, que él mismo se dirige hacia la Gallia y cuando recibe el apoyo godo en el relato ha sido trasmutado en Remismundo. Lo más probable es que se de una confusión de grafías y que se trate de un mismo y único personaje, lo que parece avalado por la siguiente pareja de testimonios:

> Hidacio 198: *Inter Frumarium et Rechimundum oritur de regni potestate disensio.* [Entre Frumario y Rechimundo se desata una disputa por el poder real]
>
> Hidacio 219: *Frumario mortuo Remismundus omnibus Suevis in suam ditionem regali iure revocatis pacem reformat elabsam.* [A la muerte de Frumario, Remismundo, por su derecho como rey, puso de nuevo a todos los suevos bajo su soberanía y restauró la paz que había roto]

Hidacio ha informado puntualmente de la desaparición de cada uno de los reyes o jefes de facción que hasta aquí ha mencionado. Ahora hace desaparecer misteriosamente a Rechimundo y, sin solución de continuidad, le sustituye por un personaje de nombre similar quien, según el testimonio de Jordanes, es igualmente un suevo. El autor de la *Getica* nos ha dicho además que ha sido elegido por los propios suevos con autorización de Teodorico II. La diferencia entre las circunstancias de Hidacio 198 y 219 está en la pugna por la legitimidad real: en el primer caso dos líderes de facciones suevas pugnan por la supremacía; en el segundo, muerto uno de los contrincantes, el otro asume sus derechos como rey y coloca a todos los suevos bajo su soberanía. La legitimidad procede ahora del visto bueno de los visigodos, que han ejercido los derechos de guerra derivados de la conquista, avalando la elección de un rey suevo.

La campaña que los visigodos llevaron a cabo en Gallaecia entre octubre y diciembre del año 456 no fue suficientemente firme para sustituir el precario orden suevo por otro nuevo. Los conflictos internos se desataron inmediatamente después de la marcha de Teodorico II a Lusitania. La aparición de bandidos en el entorno de Braga, recordados por el mismo Hidacio, fue sólo el primer aviso de lo que

serían diez años de permanente conflicto entre suevos y galaicos, sin contar con la misma escisión de los suevos en dos facciones que durante mucho tiempo parecen haber controlado respectivamente las tierras al norte y al sur del río Miño aproximadamente.

Desde el año 458 al 463 los godos se mueven entre la acción militar, por ejemplo las campañas de Cyrila y Sunnerico en la Baetica y la Lusitania en 458 y 460, y una larga sucesión de infructuosas embajadas, donde es probable, eso parece desprenderse de las lacónicas noticias de Hidacio, que los enviados de Teodorico II no encontrasen interlocutores suevos eficaces. Entre 449 y 469 Hidacio recoge al menos veintidós referencias a cruces de embajadas o envío de tropas por parte de los visigodos, lo que muestra que, al margen de la relación con las poblaciones locales, éste fue el principal referente externo de los suevos. Además, la ruptura de la unidad sueva tras la muerte de Rechiario dificultó enormemente las relaciones con los galaicos, ya fuesen éstos mencionados genéricamente, se tratase de protagonistas particulares, o de grupos étnicos que probablemente ejercían el control de áreas geográficas definidas, incluso de estructuras locales autoorganizadas, como pudo ocurrir en Lugo. Es probable que también en este caso fuese difícil encontrar interlocutores válidos. Los esfuerzos negociadores de la aristocracia local, o del clero, chocarían una y otra vez con la falta de respeto que los bárbaros mostraron hacia los acuerdos pactados. La sensación que se vive es de una «guerra civil» entre los mismos suevos y de éstos con la población ocupada. No obstante, no debe olvidarse que los suevos también encontraron la colaboración de algunos provinciales. Poner en relación esta colaboración con conflictos religiosos subyacentes, como el que había enfrentado desde antes de 411 a los católicos y la facción heterodoxa priscilianista, es bastante arriesgado. Cabe la posibilidad de que la incapacidad sueva para construir un poder centralizado fuerte alentase el desorden religioso, donde se dirimía tanto un conflicto teológico como una disputa por el poder religioso y el control jerárquico. La manera en la que una u otra facción religiosa pudo utilizar en su beneficio la inestabilidad generada por la presencia sueva es difícil de resolver.

Si leemos atentamente la terminología que Hidacio utiliza para los distintos personajes citados, vemos que, en la práctica, los sue-

vos estuvieron sin monarquía entre el año 460, en que muere Maldras, y 465, en que aparece Remismundo. Ignoramos el carácter de las negociaciones establecidas entre éste y el rey visigodo. Isidoro afirma que Remismundo se dirigió a Teodorico II una vez elegido rey. Esta elección –si aceptamos la compatibilidad de Isidoro y Jordanes– habría sido autorizada por el rey visigodo: la relación quedó sellada con un intercambio posterior de embajadas y el envío por parte de Teodorico II de armas y regalos, así como de una esposa. No está claro si debemos entender que durante un tiempo Teodorico habría retenido como rehén a la mujer de Remismundo, o si se trataba de una mujer que el rey visigodo le enviaba como esposa, probablemente como una manera de reforzar los vínculos políticos entre ambos reyes. En los años siguientes la tutela de los visigodos se iba a manifestar de manera reiterada a través del constante ir y venir de emisarios. De alguna de estas embajadas conocemos el contenido concreto: en el año 465-466 un individuo de nombre Aiax, llegado como misionero desde la Gallia goda, convirtió a los suevos al arrianismo, lo que sin duda era una imposición visigoda. Poco después, unos emisarios de Teodorico II intentaron, en vano, que los suevos levantasen el asedio al que tenían sometidos a los aunonenses.

El carácter primitivo de las concepciones políticas suevas se hizo evidente muy pronto. En el año 466 Eurico asesinó a su hermano Teodorico II y se proclamó rey de los visigodos. Inmediatamente después envió embajadas, entre otras al rey de los suevos. Remismundo la despachó rápidamente y a su vez remitió embajadas propias, tanto a los godos, como a los vándalos y al emperador. Probablemente la muerte de Teodorico II fue interpretada como una liberación de los acuerdos establecidos con él. Los primeros en sufrir las consecuencias fueron los habitantes de Gallaecia; en primer lugar fueron atacados los mencionados aunonenses, aunque los suevos parece que salieron en busca de botín en todas direcciones y enseguida pasaron a Lusitania. Conimbriga y Lisboa fueron saqueadas, también diversas localidades del entorno de Astorga. Hidacio interrumpe su narración en 469, cuando el intercambio de emisarios y la búsqueda de un nuevo marco de convivencia empieza a restaurarse, de hecho su última noticia de tipo «histórico» es una embajada que Remismundo despacha para ver al empera-

dor, en la que participa un noble hispano-romano de Lisboa, junto a algunos suevos del entorno de confianza del rey. Probablemente el rey suevo buscaba en la corte del emperador una mediación con Eurico, frente al cual su pulso de fuerza parecía perdido.

El reino suevo aún sobreviviría por más de un siglo. Parece que de alguna manera los suevos llegaron a un acuerdo con Eurico. En los años siguientes, los visigodos se iban a esforzar en ampliar sus bases en Hispania, pero eso exigía un proceso lento y evitar al máximo los conflictos bélicos, especialmente cuando los francos empezaron a ser algo más que una amenaza para ellos. Entre los años 469 y 510, los suevos consolidaron una frontera en el Tajo, mientras que en el este parecen haber estabilizado su territorio aproximadamente en la línea que marcaba la antigua vía romana que unía Astorga y Mérida. No sabemos cuándo su política de enfrentamiento con la población local dio paso a una convivencia pacífica. Isidoro nos dice que los suevos tuvieron una sucesión de reyes de confesión arriana, pero ni siquiera fue capaz de averiguar sus nombres. Poco después de 550, los suevos, por mediación de un monje oriental de nombre Martín, volvieron a convertirse al catolicismo. Tal iniciativa supone una nueva etapa, en la que los suevos volverían a marcar su independencia y distanciamiento frente a los visigodos.

La construcción del reino visigodo de Tolosa y el control sobre Hispania

Como hemos tenido ocasión de ver, la irrupción visigoda en Hispania fue casi simultánea a la de las invasiones de suevos, alanos y vándalos. Cuando en el año 416 los visigodos, teóricamente subordinados a los romanos con la finalidad de hacer frente a las correrías de los otros pueblos germánicos que se reparten las provincias hispanas, actuaron militarmente en la península Ibérica, no lo hicieron en un territorio totalmente inexplorado. Poco antes, con Ataúlfo, un grupo godo se había establecido en la costa de la provincia Tarraconensis, instalando incluso una efímera capital provisional en Barcelona. Esta ciudad fue pronto abandonada, cuando los godos, tras el acuerdo de Valia con el Imperio, fueron llamados de nuevo por el emperador al sur de la Gallia donde, en 418, se les concedieron tierras

propias. Probablemente se pretendía, entre otras cosas, alejarles de Hispania y preservar para el Imperio toda la costa de la península Ibérica. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de apreciar, ya fuese por delegación de las autoridades romanas o, en otros casos, por su propia iniciativa, los visigodos ejercieron durante todo el siglo V un *indudable control* sobre Hispania. Ellos se encargaron, una vez que los vándalos pasaron a África, y comprobada la nula capacidad autónoma de los enviados imperiales, de actuar como árbitros de la política peninsular. A ellos correspondió limitar la actuación sueva fuera de los territorios teóricamente asignados por el Imperio a mediados de siglo, pero, si entendemos bien la crónica de Hidacio, también controlaron las relaciones entre los suevos y una parte importante de los hispanorromanos. Es posible que con motivo de estas actuaciones bélicas en Hispania, algunos grupos de visigodos se asentasen ya en zonas puntuales de la península Ibérica, probablemente en el entorno de Mérida, quizá también en alguna zona central del valle del Guadalquivir. Se trataría esencialmente de pequeñas expediciones de control militar, a las que se unirían grupos aislados que llevarían a cabo correrías ocasionales, y que no se interrumpirían cuando lo hace la narración de Hidacio en 469.

Una breve noticia de la *Crónica de Zaragoza* dice que, a partir del año 494, grupos de visigodos, en este caso no meros destacamentos militares sino contingentes de población civil, empezaron a instalarse al sur de los montes Pirineos, demostrando que, a lo largo del siglo, los visigodos han consolidado un poder en el sur de la Gallia. Fue un proceso complejo en el cual, primero, tuvieron que acomodarse con el poder romano y, después, una vez extinguido éste, pugnar con los francos para hacer valer sus derechos en el espacio físico de Aquitania en el cual construyeron su primer reino dentro de las fronteras imperiales. El proceso de conformación de ese reino ha sido complejo. Para entenderlo, y comprender en buena medida su evolución posterior, conviene hacer una visión retrospectiva.

La estructura social y política visigoda antes de Tolosa

Los godos irrumpen en las fuentes clásicas en una época temprana, siendo citados por primera vez en la *Germania* de Tácito, a

comienzos del siglo II, quien los ubica en las márgenes del Vístula. Originarios probablemente del sur de la península Escandinava, emigraron en la segunda mitad del siglo II hacia las tierras al norte del Mar Negro, y desde el año 238 aparecen presionando sobre las fronteras orientales del Imperio romano (Asia Menor y las provincias balcánicas). Una parte de ellos, que después constituirían el grupo conocido como ostrogodos, se instalaron en Ucrania, donde permanecerían hasta que en 489 se desplazaron a Italia. Por su parte, los que luego llamaremos visigodos, ocuparon la provincia romana de Dacia, desde donde presionaron sobre la frontera danubiana. En 378 derrotaron a los romanos en la batalla de Adrianópolis, donde el emperador Valente murió. Vivieron como federados en Moesia Inferior entre 382 y 395; desde allí, ya bajo el liderazgo de Alarico I, se desplazaron a Grecia, pasaron después a Italia, donde saquearon la misma Roma en agosto de 410, y desde aquí se desplazaron a Gallia e Hispania. De este primer contacto visigodo con la península Ibérica ya hemos visto algunos capítulos en relación con los suevos y demás pueblos instalados en la península Ibérica en el año 409.

Durante la mayor parte de su periodo migratorio, los visigodos se organizaron de acuerdo a instituciones claramente tribales. Una vez en el Danubio, y en vísperas de su entrada en el Imperio, las subdivisiones godas podían, en momentos de peligro, actuar como confederaciones guerreras, pero pasado el peligro, se disolvían en sus componentes originarios. De hecho, el momento clave en el proceso de institucionalización política de la monarquía será cuando ésta perdure con independencia de la circunstancia aglutinante, o mejor aún, cuando se convierta en sí misma en elemento unificador, lo que no ocurrirá entre los godos cuando menos hasta Alarico I, entre su elección como rey en el año 395 y su muerte en 410.

Conocer con exactitud el nivel de desarrollo político alcanzado por los grupos godos en ese momento puede ser interesante para entender algunos rasgos de su evolución posterior, pero es necesario tener presente que en su contacto con los romanos y en su primer deambular por los territorios imperiales sufrieron transformaciones fundamentales e incluso adoptaron como propios elementos que luego serán parte esencial de su patrimonio mítico, cultural y político. En este sentido, conviene anotar que las denominaciones

tribales «visigodos» y «ostrogodos», a las que hemos hecho alusión, adquirieron significado político solamente en el siglo IV, como confederaciones tribales creadas a partir de subgrupos emparentados menores; fueron el producto de los reajustes fundamentales que la presión de los hunos causó en la sociedad goda. En la práctica, venían a sustituir a dos grandes unidades anteriores, conformadas desde finales del siglo III. La primera la formarían los «greutungios ostrogodos», quienes ocupaban las tierras al este del Dniester y cuyo destino parece asociado a los amalos, un clan que habría sido capaz de imponerse, al menos temporalmente, como una familia real. El segundo gran grupo sería el de los «tervingios vesi», a cuyo frente sitúan las fuentes al grupo oligárquico de los baltos. El peso que estas «casas reales» tuvieron en la conformación de las unidades políticas ostrogoda y visigoda sin duda alguna fue magnificado por su propia propaganda dinástica y alcanzó un éxito desmedido merced, sobre todo, a la divulgación de Jordanes, pero parece indudable que fueron capaces de preservar las tradiciones culturales y políticas godas, imponiéndose sobre un conglomerado multirracial que, en más de una ocasión, fue capaz de discutir su liderazgo político. Este carácter poliétnico no debe ser exagerado, pero como ocurriría en el caso de los francos, por ejemplo, no nos encontramos ante un pueblo homogéneo, sino ante confederaciones multirraciales donde el término *gothi* ha sido aplicado por conveniencia, y el significado étnico alcanzaría como mucho a las elites que fueron capaces de monopolizar el poder, de preservarlo a pesar de la presión de los hunos.

La impresión general es que el común de los godos se sentía más identificado con sus líderes locales, o con vinculaciones guerreras de tipo personal y reducido, que con concepciones centralizadas de tipo monárquico. Es ésta una característica que probablemente marque una línea de continuidad desde los tervingios de inicios del siglo IV hasta la fase más evolucionada y sofisticada de la monarquía toledana. Los *reiks* o jefes que encabezaban las subdivisiones individuales *(kunja)* de los tervingios, y que en caso de necesidad se ponían bajo las órdenes de un *thiudans,* un *iudex,* un *iudex gentis* o *iudex regnum,* pueden reconocerse, salvando las distancias, en los *comites* con los cuales el rey de Toledo debía consultar buena parte de sus actuaciones. No olvidemos que, en las

sociedades tribales, el primer elemento de unificación es el estado de guerra, y que en el caso germano la esencia de la jerarquía social se ordena en torno a una institución fundamentalmente guerrera, los séquitos *(comitatus)* que unen a los jóvenes guerreros con sus jefes por medio de fuertes vínculos de fidelidad, superando parcialmente los estrechos límites del parentesco. En ese proceso de migraciones, la confederación de *reiks* exigió, probablemente como una mera necesidad funcional, la subordinación a un mando único, un verdadero *rex* al frente del *exercitus gothorum*. Parece claro que la elección de Atanarico como líder confederado deriva de las necesidades de la guerra de los años 367 a 369. El ejército adquiriría ahora un carácter unitario, una subordinación política y una estructuración práctica en *milena* y *centena* que pervivió en tiempos históricos; esto provocó que el protagonismo de los líderes guerreros sustituyese a las formas políticas asamblearias de todo el pueblo, conocidas ya por Tácito y de las que no vamos a encontrar rastro en la estructura política tervingia, ni en su evolución posterior en Tolosa o en Toledo.

Este *rex*, jefe militar de todo el ejército, va a constituir la institución política por excelencia en la posterior evolución de la historia goda. En función de su nuevo liderazgo, se reorientarán las estructuras de control social a todos los niveles de la sociedad. Y, sin embargo, en sentido estricto, es una institución reciente y que se va a conformar como tal en el crisol de los años que transcurren desde el paso del Danubio en el año 376 hasta el asentamiento en Aquitania en 418. Un periodo fundamental en el cual los godos dan el salto desde una sociedad tribal a la conformación de una estructura política permanente dentro del Imperio. Un periodo de apenas cuarenta años en los cuales la influencia romana se iba a dejar sentir sobre los godos con tal fuerza que, a veces, la continuidad con el pasado tribal es difícil de seguir. La idea general es que el contacto con Roma no sólo alteró las concepciones políticas o de poder, sino que alteró la sociedad goda en todo su conjunto, aportando a la misma un carácter más jerárquico. En este sentido, cabe plantearse que tal contacto no hizo sino acelerar un proceso precedente, puesto que la sociedad goda contaba ya con un nivel apreciable de diferenciación social, donde líderes militares con vinculaciones genéticas por un lado, y magnates, cuyo poder se medía

en términos económicos, por otro, encabezarían ahora las negociaciones con las autoridades romanas. Fue esta minoría dominante la que se encargó de gestionar los subsidios imperiales y de administrar e incluso, llegado el caso, repartir los lotes de terreno procedentes de los tratados con Roma.

En estos tratados, y tomando como punto de partida el del año 376 y, especialmente, el 382, los godos van a ser aceptados en el Imperio en unas condiciones de semiautonomía. No se les reconocía la plena libertad, especialmente de movimiento, pero, a pesar de ciertas compensaciones militares y el probable pago de obligaciones fiscales, podían desarrollar su vida como grupo organizado. Esto supuso que sus instituciones de poder no fuesen en ningún caso desmanteladas, lo que les permitió resistir la presión imperial, en algunos casos con evidentes muestras de hostilidad hacia el Imperio. Su objetivo esencial fue, probablemente desde su llegada al Imperio, conseguir una tierra donde asentarse. El proceso no iba a ser inmediato, pero debemos tener en cuenta que una estructura de poder asociada a un territorio, y unos súbditos sobre los cuales ejercer ese poder, son los ingredientes necesarios para un Estado independiente.

Cuando Isidoro de Sevilla, con evidentes lagunas informativas, miró hacia atrás en su intento de reconstruir la historia de los godos, anotó que durante muchos siglos éstos se gobernaron por jefes *(duces)* y después por reyes *(regis)*. Isidoro asoció este cambio en la configuración del poder godo con la figura de Atanarico, de quien nos dice que fue el primero en hacerse cargo del gobierno del pueblo godo, reinando por trece años. Con Atanarico acordó Valente la paz de 369, en la que el rey germano le ofreció soldados a cambio de tierras para cultivar, comprometiéndose por su parte a obedecer como súbditos al emperador. Cuando unos años después Teodosio reciba a Atanarico en Constantinopla, lo hará en calidad de intermediario y máximo representante del pueblo godo. Sin embargo, ni todos los visigodos tenían un criterio unánime respecto a la postura que debía adoptarse respecto a Roma, ni la figura de Atanarico era aceptada como correspondería a un rey de toda la confederación. Según el testimonio de Jordanes, entre los años 395 y 400 Alarico había alcanzado un lugar destacado entre los godos asentados al amparo del tratado de 382 y, según él, este hecho se

debía a que pertenecía a la familia de los baltos. Esta referencia es indudablemente anacrónica. No hay razones para dudar de que Alarico formase parte de una familia cuya tradición le permitía, llegado el caso, acceder a la condición de *iudex*, pero el alcance de su posición al frente de un grupo importante de visigodos debe entenderse como un puesto conseguido en medio de una pugna con otros godos que podían esgrimir derechos equivalentes, y no en función de ningún derecho preferente. Es probable que Alarico ganase su prestigio mientras servía a los intereses de Roma, quizás al frente de un grupo de auxiliares bárbaros y, en función de esa distinción, pidiese una promoción. Esto no implica que cuando manifestó su interés por conseguir un mando militar romano pretendiese una promoción individual, pero la condición de *magister militum per Illyricum* –dignidad ya otorgada probablemente antes, pero confirmada por Arcadio como parte de las condiciones del *foedus* de 397–, por mucho que sirviese para fortalecer o, incluso, proporcionar influencia política y militar al grupo godo que Alarico encabezaba, suponía la aceptación de categorías de poder romanas, absolutamente subordinadas al emperador e independientes en este caso de un mando político dentro del conglomerado visigodo.

Esta aproximación a formas de poder romanas iba a ser ahora decisiva. A partir del año 395, cuando avanzó hacia Constantinopla para exigir a los hijos de Teodosio los subsidios derivados del *foedus* vigente, y en su deambular a través de los territorios imperiales hasta el saqueo de Roma, Alarico no sólo se hizo imprescindible para el grupo de godos que le seguían, sino que, además, éstos, a la búsqueda de una nueva cohesión interna, se dotaron de mecanismos institucionales de poder que miraban más hacia los modelos romanos que hacia sus propias tradiciones tribales. Por ello, cuando los godos, según afirma Isidoro de Sevilla, se dan como rey a Alarico, no nos encontraríamos tanto ante un resurgir de la institución monárquica como ante la creación de una institución de nuevo cuño, proceso que iría asociado a la «invención» de una tradición justificativa, que entre otras cosas asociaba la posición de rey con la pertenencia a una familia, la de los baltos, que tendría el derecho a transmitir la condición regia. El cargo de *magister militum* otorgado por Arcadio en 397 no añadirá legitimidad a la condición de *rex* reconocida por sus propios guerreros o por los

optimates un par de años antes pero, al legitimar su posición frente a las autoridades imperiales, dio a Alarico una preeminencia que aprovechará para imponerse sobre el resto de la nobleza goda. Tal situación abriría paso a la futura consolidación de la institución, pero, de momento, lo hacía como un poder subordinado a la autoridad romana. En realidad éste es un problema que podría hacerse extensivo a todos los reyes visigodos hasta Eurico, pues sólo entonces dejaron de actuar, al menos en teoría, como autoridades delegadas del poder imperial.

La figura de Ataúlfo quizá sea más importante a la hora de fijar el momento en el que los visigodos asumieron clara conciencia de su poder al margen de los destinos del Imperio, aunque siguiendo claramente sus formas. El tránsito del poder de Alarico a Ataúlfo, no se trataría tanto de un acto consciente por parte del primero, como de una utilización intencionada del parentesco por parte del segundo (eran cuñados), que habría aprovechado esta circunstancia para construir una genealogía interesada, un mito sobre la ascendencia familiar y su asociación con una familia –la de los baltos– con derechos preferentes a la hora de ocupar el cargo de *rex*. Es en Ataúlfo en quien encontramos un primer intento consciente de emulación del poder imperial que culmina con su matrimonio con Gala Placidia, último eslabón de relaciones y negociaciones con el emperador y sus funcionarios a la búsqueda de un nuevo acuerdo, de momento frustrado, con entrega de tierras, ahora en Occidente. En el mismo contexto de su boda con Gala Placidia cuenta Orosio una historia que, aunque sospechosa en cuanto a su veracidad, es susceptible de una doble lectura: Ataúlfo, que había soñado con destruir el Imperio romano y transformar la *Romania* en *Gothia,* se dio cuenta de que la barbarie de los godos no podía ser sometida a leyes y que, por lo tanto, debían preservarse las leyes del Imperio y engrandecer y restaurar Roma con la fuerza de los godos. Más allá de las valoraciones que sobre la ideología de Orosio podamos hacer, el pasaje nos estaría mostrando que Ataúlfo fue el primero en asumir que las concepciones políticas de los godos, y en especial su limitada institución monárquica, no servían para gobernar un reino (Estado, territorio estable o cualquiera otro término que usemos), que para tal empeño era necesario un esquema complejo cuyo modelo a emular era el Imperio romano. Es probable que so-

ñase, incluso, con unir en su hijo, al que significativamente dio por nombre Teodosio, a ambos pueblos.

Así, mientras Alarico puede ser explicado aún con el modelo de un jefe militar al frente de un grupo semi-nómada, casi un soldado de fortuna conduciendo un ejército profesional que hacía del botín la fuente esencial de su prestigio, sustentado por tanto en la capacidad de satisfacer las demandas de sus seguidores, Ataúlfo busca de una manera mucho más decidida nuevos patrones de poder: una tierra de asentamiento permanente y un poder territorial, simbólica y formalmente asimilable a patrones romanos. Ataúlfo, adoptando modelos romanos de poder, probablemente pretendía también que su autoridad fuese reconocible a los ojos de Roma, lo que podría facilitar los procesos de negociación. Sin embargo, su matrimonio con Gala Placidia, no querido por la familia imperial, supuso la ruptura con Honorio y forzó a los visigodos a pasar de la Gallia a Hispania, donde Ataúlfo fue asesinado en Barcelona por sus propios soldados en agosto del año 415. A pesar de ignorar las razones exactas de este asesinato, es probable que se tratase de una lucha por el poder, lo que nos mostraría que la preeminencia del clan de los baltos no era aceptada por todos y que no existía unanimidad sobre la figura del rey. Tras el efímero tránsito de Sigerico (sólo permaneció una semana al frente de los godos), fue elegido rey Valia, y su comportamiento vuelve a recordar al de un líder militar al frente de un grupo armado itinerante que busca una situación estable. Tras un intento de pasar a África, y de ocupar tierras por la fuerza en Gallia o Hispania, Valia firmó un nuevo *foedus* con el Imperio en 416, por el que los visigodos actuarían como un ejército mercenario al servicio de Roma. Dos años después, este *foedus* fue confirmado en un tratado contractual de asentamiento que suponía la entrega de tierras en Aquitania, Novempopulana y la Narbonensis I.

Alarico I, a quien corresponde el mérito de haber dotado a los godos de un poder fuerte capaz de intimidar al Imperio, que recibió de su pueblo una confianza casi unánime y abrió el paso hacia una institucionalización permanente de la monarquía, no resolvió, sin embargo, el tema de cómo el poder imperial y un rey bárbaro podían convivir sobre suelo romano. El intento de Ataúlfo de acercarse a los modelos romanos, e incluso de buscar una aproxima-

ción por vía matrimonial no resolvió el tema, que seguía pendiente en el momento del asentamiento en la Gallia en el año 418.

El reino visigodo en Tolosa

La aceptación definitiva de la condición de federados y el asentamiento de los grupos aglutinados en torno a Alarico y Ataúlfo dentro de los límites del Imperio, abre una nueva etapa en la cual la superación de los presupuestos de poder delegado o subordinado a Roma van a marcar la evolución de la monarquía y de las instituciones políticas visigodas.

Hay que tener en cuenta que, a pesar del creciente sentimiento de unidad que los godos estaban adquiriendo, el asentamiento en la Gallia debe medirse, en primer lugar, en términos romanos, esto es, respondía a la lógica romana de utilización de los bárbaros para defender sus fronteras y, en este caso, territorios interiores que eran especialmente problemáticos. En tanto que colonos militares, los visigodos iban a recibir grano y tierras de cultivo a cambio de sus prestaciones militares, pero en la medida en que se iban a regir por sus propias reglas de conducta y con sus propias instituciones se convertían, en la práctica, en un Estado dentro del Estado, una monarquía dentro del Imperio, donde Valia (415-418) o Teodorico I (418-451), su sucesor, no recibían un mando romano, sino que eran, a todos los efectos, *reges Gothorum*, con autoridad civil y militar sobre su pueblo. Sin embargo, el esquema tribal de comportamiento se convertía ahora en un lastre para el desarrollo institucional. La realeza va a hacer todo lo posible por reprimir las viejas costumbres tribales en interés del ejercicio de su poder emergente; de este modo, las tendencias populistas, ascendentes, del poder monárquico irán cediendo paso a otras descendentes, por medio de las cuales la monarquía marcaba su distanciamiento del pueblo, o de la aristocracia goda. Probablemente su éxito no fue completo, y de la misma manera que vamos a ver a los romanos negociar separadamente con la nobleza visigoda asentada en Aquitania, o a grupos de godos que actúan de manera independiente, la presión de esta nobleza y su pugna con el rey serán elementos esenciales en el equilibrio institucional posterior, y en la fuerza o debilidad que la

monarquía arrastre en el futuro. Además, debemos tener en cuenta que los *optimates* godos también sufrieron el proceso de «romanización» que afectaba a la monarquía y, rápidamente, asimilaron los conceptos de riqueza inmueble que definían a los aristócratas romanos; y si el rey necesitaba el apoyo de los *optimates,* éstos encontraban en la monarquía la consolidación de su posición frente a la masa del pueblo godo, y su justificación frente al poder romano. Probablemente ésta fue una de las razones por las cuales, a pesar de perder poder frente al rey, el siglo V no conoció rebeliones por parte de la nobleza, que obtenía botín con la política expansionista, especialmente tierras.

La elección de Teodorico I en el año 418 abría el camino de la futura monarquía romano-visigoda. Durante su reinado la identidad goda fue redefinida, en la práctica se trató de una creación nueva donde las formas romanas acabarían imponiéndose al recuerdo del esquema institucional ancestral. De hecho, la misma dinastía que ahora se inauguraba, a pesar de ser Teodorico yerno de Alarico, se construía sobre nuevos fundamentos. De su primitivo régimen político iba a conservar su rey tribal, que era, en lo esencial un jefe militar, pero a esa aparente simplicidad iba a añadir el prestigio de las dignidades imperiales. El Imperio se convertía así en el modelo a imitar. El proceso culminó con la consolidación de la institución monárquica, obra de Leovigildo, pero, ya desde el mismo momento del asentamiento, los reyes visigodos van a adoptar títulos y funciones oficiales romanos, aunque en muchos casos alterados y confundidos en su contenido, y van a buscar la aproximación a las ciudades que habían sido antiguas sedes del poder romano.

La elección de una ciudad como sede regia, aunque se tratase de un centro secundario como Tolosa, abría el paso hacia la conformación de una corte y una administración central donde se aunaban los servicios domésticos de origen germánico y una burocracia cancilleresca de origen romano. Los asuntos civiles siguieron en manos de la administración romana y la corte era el nexo esencial pues desde allí el rey ejercía, por medio de los *comites,* tareas de supervisión. Estas tareas institucionales aún no son excesivamente sofisticadas en Tolosa, donde encontramos referencias al *comes civitatis* o al *comes arminger,* sobre cuyas funciones concretas tenemos muy poca información, pero que sin duda supondrían una

adaptación de títulos y tradiciones diversas a las nuevas circunstancias de poder compartido. Los godos estarían al frente de estos puestos de control político, pero los romanos debieron ocupar un lugar importante en la corte, y en ocasiones en el ejército, al menos a partir de 450, y aunque ignoramos cuál era el tratamiento y el título concreto que recibían, debieron ser esenciales a la hora de transmitir las costumbres, usos y leyes romanas. Formas de administración romana y formas de vida pública romana conllevaron la perpetuación de unas tradiciones culturales latinas en detrimento de las germanas.

¿En qué medida el rey visigodo en Tolosa se comportó como un alto funcionario imperial o se vio a sí mismo como una especie de emperador? El único texto significativo en este sentido es una conocida carta de Sidonio Apolinar que nos da cuenta de la rutina diaria de Teodorico II (453-466). La ocupación del rey en la corte es descrita con detalle, incluye el cumplimiento de sus rituales religiosos a los que sigue el despacho en la sala del trono con los altos funcionarios del reino y la recepción de los embajadores extranjeros, todo ello rodeado de los símbolos de su poder, incluyendo la presencia armada de su guardia personal. La inspección del tesoro regio o de las caballerizas de palacio, una cacería o la comida, sirven a Sidonio para hacer un repaso de las virtudes del rey, de su capacidad reflexiva y de su ecuanimidad en los juicios. El relato puede tener una parte de realidad y otra de reproducción de modelos imperiales, en cualquier caso nos acerca tanto a lo que sabemos de la actividad cotidiana de los emperadores, como de los funcionarios romanos de alto rango, caso de los gobernadores provinciales o del prefecto del pretorio. Probablemente la imagen que aporta Sidonio responda a la personalidad desdoblada que por unos años va a tener el rey visigodo: rey germano para su pueblo, patricio a los ojos de los romanos. Evidentemente la descripción del texto encaja en la segunda imagen. Sidonio ha anotado la educación romana de Teodorico y su apoyo a Avito, un noble galo del mismo círculo que Sidonio, para acceder al cetro imperial, y esto ha influido en su valoración positiva del rey visigodo, a quien no dudará en asignar la virtud de la *civilitas,* sólo atribuida con anterioridad a un monarca romano, y presentarle sentado en su silla real, acompañado de sus principales asistentes.

La actividad legislativa de los reyes de Tolosa es otro elemento de interés. Se ha hecho notar que la emisión de normas legales por parte de Eurico (466-484) y Alarico II (484-507), y quizá ya por Teodorico I, debe verse como una continuación de la emisión de edictos que era propia del prefecto del pretorio; así, el código de Eurico debería llamarse *edictum Eurici regis* y, al proclamarlo, el rey Eurico no pretendía suplantar al emperador sino al prefecto de Arlés, y construir un reino limitado a los territorios meridionales de la Gallia e Hispania, la antigua diócesis bajoimperial, tarea en la que probablemente contaba con el apoyo de algunos de los representantes oficiales del poder romano, caso de Vicentius Arvandus, dux romano de la Tarraconensis. Además, no debemos olvidar que a partir de Teodosio la imagen del emperador no es ya tanto la del caudillo militar como la de un administrador, un dispensador de cargos y dador de leyes, y en este sentido el valor simbólico de la actividad legislativa de Eurico, y aún más de Alarico II, es fundamental. En todo caso, el derecho ahora elaborado es un derecho romano, construido con fundamentos del derecho vulgar romano, por juristas romanos y con el lenguaje de ese mismo derecho: ni una sola palabra germánica se encuentra en el código de Eurico, ni siquiera en aquellas normas que tienen raíz germánica. No entraremos ahora en si se trata de códigos territoriales o personales, pero la legislación euriciana primero, y el *Breviario* de Alarico II después, fueron claros intentos de dotar al reino de unas leyes legitimadoras de su propia independencia. La *lex Romana Visigothorum (Breviario)* fue un código legal promulgado ante, y legitimado por, obispos y magnates, las aristocracias goda y romana, y en la carta de autentificación enviada a cada *comes civitatis* acompañando su ejemplar, se advertía que en el futuro se prohibía utilizar ningún otro código legal so pena de muerte, lo que parece marcar una diferencia cualitativa entre Eurico y Alarico II: en el caso del segundo estaríamos claramente ante una *lex* y no ante un *edictum*.

Con Eurico la monarquía es ya una institución política plenamente establecida y concebida con independencia respecto del Imperio, aunque carece todavía de una teoría política que la legitime. Se ha convertido en una monarquía rodeada de los atributos guerreros heredados de la tradición germana y de la legitimidad administrativa de tradición imperial, de la cual parece tomar usos de

corte, quizás a imitación de Constantinopla. Dicha corte contará ya con un *consilium regis,* en el cual se integrarían miembros de la aristocracia galo-romana, y desde la cual se organizaría el control de la administración central y el gobierno de ciudades y provincias. Formarían parte de ella *duces* y *comites, rectores vel iudices provinciarum, defensor civitatis* o *numerarius,* figuras con funciones militares y civiles, responsables de tareas judiciales o fiscales, con referencias germánicas en algún caso, especialmente en las instituciones militares, y con modelos romanos en las relativas a la fiscalidad o a la administración de justicia. Conocemos el nombre de éstos y otros cargos gracias al *Breviario* de Alarico II. En algunos casos no son más que nombres y, en su conjunto, conforman el *Officium Palatinum, Palatium Regis* o *Aula Regia.*

La definición de este *Officium Palatinum* como una institución política está sin duda sujeta a la caracterización que demos del mismo. Si consideramos que está constituido por todos aquellos que están al servicio del monarca de forma directa, entonces nos encontraríamos ante una burocracia de servicio y su carácter político resultaría ambiguo. Sin embargo, si aceptamos, como ocurrirá en su desarrollo posterior en la monarquía toledana, que el *Officium* lo constituyen la elite aristocrática, sobre todo goda pero con el tiempo también romana, incluyendo a los principales cargos militares y civiles, incluso eclesiásticos, del reino, entonces su carácter institucional sería indudable. Es probable que este *Officium* sea el resultado de la unión entre el *comitatus* tribal germano, el consejo de los *optimates,* con cuya opinión debía contar el rey visigodo antes de su asentamiento en Aquitania, y el *Officium* del prefecto del pretorio. Teniendo en cuenta que la conformación de esta institución estuvo sometida al proceso formativo de la monarquía en su conjunto, debemos entender que a pesar de atribuirse a Eurico la organización formal de esta *Aula Regia,* en realidad sólo a partir de Leovigildo se conformará de forma definitiva. No olvidemos tampoco que lo más genuinamente germano del rey visigodo siguió siendo su condición de jefe guerrero. La corte está donde esté el rey, y es en estas ocasiones cuando los *optimates,* que en la percepción política se han institucionalizado a la manera romana, se comportan de acuerdo a sus tradiciones: así ocurrió en la proclamación de Torismundo tras la muerte de Teodorico I en la batalla

de los Campos Cataláunicos, en el año 451. De igual modo, la referencia a unos denominados *veterum coetus,* o a los *duces pariter Scythicusque senatus,* ambas mencionadas por Sidonio Apolinar, probablemente fuese un paso previo en la conformación de este *Officium,* antes de su creación formalizada con Eurico.

La consolidación institucional de la monarquía de Tolosa se vio interrumpida en el año 507, cuando Alarico II fue derrotado en Vouillé por Clodoveo, lo que abriría un periodo de incertidumbre política y el definitivo desplazamiento hacia Hispania. El año anterior, el rey visigodo había proclamado la *lex Romana Visigothorum,* cuyo alcance ya hemos analizado, y ese mismo año se había celebrado un gran concilio católico en Agde que inauguraba una política de gran trascendencia en el futuro de los reinos herederos del Imperio, y que veremos para el caso de Toledo. Quizás el concilio de Agde y la promulgación del *Breviarium* puedan verse como signos de una «fusión fracasada», anticipo de las políticas que llevarían a cabo Leovigildo y Recaredo, y que la derrota ante los francos retrasó. La muerte de Alarico II, a pesar de la sucesión en su hijo Amalarico, puso en entredicho algo que no se había discutido desde tiempos de Teodorico I, el derecho a transmitir el poder dentro de la familia de los baltos. La pérdida del control de una parte de la *Gallia,* la pérdida de una parte, al menos, del tesoro real y la muerte del rey debilitarían el poder económico y el prestigio de la estirpe de Teodorico I y, con ello, su monopolio político, hereditario, de la monarquía, que nunca había estado apoyado en un principio institucional. A partir de ahora, el poder monárquico pasará a ser objeto de disputa entre los miembros de las familias de la aristocracia tradicional visigoda, poseedores de grandes propiedades y dependientes en Hispania. Desde este momento, y hasta la desaparición del reino visigodo de Toledo en el año 711, la tradición política de los nobles, y la de aquellos que eventualmente llegaban a reyes, iba a valer lo mismo.

El horizonte hispano

Hemos anotado el paulatino acercamiento que los godos habían tenido a la península Ibérica en el siglo V. Ataúlfo se instaló tem-

poralmente en el entorno de Barcelona, a primeros de 415 o poco antes. Allí nació su hijo Teodosio –muerto poco después– y allí fue asesinado. Cuando estos visigodos se retiraron hacia la Gallia probablemente no dejaron ningún grupo atrás. Es posible que tuvieran un carácter más permanente posibles acantonamientos de tropas en zonas de la Lusitania y la Baetica, como parte de las campañas militares al servicio del Imperio. Al menos un grupo parece haberse quedado en Mérida con posterioridad a la liberación de la ciudad, hasta entonces sometida a los suevos, en el año 456. Sabemos que las murallas de la ciudad y el puente sobre el Guadiana estaban reparados en 483, a iniciativa del godo Salla, que estaría al frente del contingente militar que ocupaba la ciudad, de acuerdo con Zenón, el obispo católico de la diócesis. En la práctica, estas ocupaciones supondrían, de hecho, un sometimiento cuanto menos formal, de estas provincias meridionales de Hispania; el control efectivo de buena parte de ellas no se produciría hasta el reinado de Leovigildo. Sin embargo, a partir de 494 las fuentes reconocen ya un proceso sistemático de ocupación, sintetizado por la *Crónica de Zaragoza* en la lacónica expresión: *gotthi in Hispanias ingressi sunt,* o en la entrada igualmente expresiva que registra tres años después: *Gothi intra Hispanias sedes acceperunt.*

No obstante, el proceso de ocupación se verifica desde unos años antes. Tras la muerte de Antemio, en el año 472, Eurico, de alguna manera, se había visto liberado ya de los compromisos adquiridos por sus predecesores con el poder romano. Entonces no sólo procedió a la consolidación de sus posiciones en el sur de la Gallia, sino que inició la sustitución del poder romano en Hispania. En 472 se decidió a ocupar la Tarraconensis, probablemente la única provincia hispana en la cual los romanos contaban aún con algún tipo de autoridad, en la forma de funcionarios administrativos y mando militar, incluso con algún pequeño contingente de tropas. Esta expansión hacia el sur era el resultado lógico de la ambiciosa política de Eurico, y no necesariamente aún la necesidad de buscar nuevos espacios ante la presión de los francos desde el norte. Responde a la nueva lógica de quien no se encuentra ya atrapado por compromisos institucionales con el Imperio y de quien, una vez lograda una aceptable consolidación institucional interna, quiere construir un reino territorialmente poderoso. Con Eurico, la

expansión del reino de Tolosa, incluso en la *Gallia*, donde fijó las fronteras naturales en los ríos Loira y Ródano, adquirió su máxima amplitud. Hispania era el espacio inmediato donde la competencia de otros poderes bárbaros era más débil. Los suevos habían sido encerrados en unos límites que no se verán alterados hasta la desaparición del reino más de una centuria después. En la práctica, habían quedado convertidos en un reino tutelado por los visigodos, quienes, como hemos visto, ejercieron a lo largo de todo el siglo de supervisores de los intereses de la corte de Rávena en los territorios hispanos, a la vez que iban preparando su propia anexión del espacio peninsular.

La ya recordada *Crónica de Zaragoza* coloca la toma de Pamplona y Zaragoza en el año 476, fecha que indicaría el momento de culminación de la conquista de la provincia. La ocupación de la Tarraconensis se había iniciado al tiempo que Eurico conquistaba la Auvernia gala y tomaba Marsella, llevando sus territorios hasta el mar y enlazando sus posesiones con Italia. La toma de la Tarraconensis se hizo mediante una táctica envolvente: una expedición dirigida por Gauterico entró por Roncesvalles ocupando la zona alta del Ebro; otra entró por la ruta paralela a la costa mediterránea, en este caso comandada por el godo Heldefredo y por el mencionado Vicentius, al que las fuentes denominan ahora *dux Hispaniarum*, que se dirigió directamente hacia Tarragona, la capital provincial. No es casualidad que Sidonio fije en estos mismos años la ruptura por parte de Eurico de los antiguos acuerdos con Roma, sin duda en referencia al *foedus* que les dio tierras en el sur de la Gallia, en la práctica ignorados desde unos años antes, y que se refiera ya a los visigodos con el término *regnum*. Un acuerdo de Eurico con el emperador Nepote en 475 parece incluir ya la soberanía sobre Hispania. Lo que era parte de un proceso «natural» de expansión, adquiriría un matiz de necesidad poco después de la muerte de Eurico, en 484, cuando alamanes, burgundios y, especialmente, francos empezaron a presionar seriamente desde el norte. Entonces se iniciaría un proceso efectivo de desplazamiento de poblaciones godas, que culminarían con la ocupación de los parajes centro-orientales de la meseta castellana y zonas limítrofes por parte de grupos que no incluían ya sólo partidas guerreras, sino contingentes familiares al completo, lo que daría lugar a las mencionadas citas de la

Crónica de Zaragoza. Diversas revueltas locales en la Tarraconensis, como la encabezada por un tal Burdunelo en 496, o la de un personaje de nombre Pedro, denominado por las fuentes «tirano», probablemente en Tortosa, en 506, manifiestan que el asentamiento en la provincia no se hizo sin oposición de la población local, especialmente de su aristocracia, su *nobilitas* en la expresión de Isidoro.

La presión ejercida por los francos no tiene un componente exclusivamente militar. La oportuna conversión al catolicismo del rey Clodoveo, en torno al año 496, suponía un acoso ideológico. En principio, el arrianismo de los reyes visigodos de Tolosa debe ser considerado tolerante hacia los católicos, aunque surgiesen conflictos particulares, por ejemplo cuando los sacerdotes arrianos intentaban apropiarse de las iglesias católicas. Desde una óptica política, Eurico pretendió que las instituciones eclesiásticas se sometiesen a su criterio; cuando éstas se mostraron contrarias a sus designios, él actuó en función de sus intereses y, por ello, pudo ser visto como anticatólico por parte del episcopado galo. Su percepción política no estaba mediatizada por la religión y no estaba interesado en un conflicto religioso, lo que no impide que en su corte se mantuviesen debates religiosos, o que desde Tolosa se enviasen misioneros arrianos, como el Aiax que en torno al año 465 habría convertido a los suevos de Braga, en una misión claramente política. Algunos obispos sufrieron el exilio. Sidonio tuvo que ausentarse de su sede de Clermont y marcharse a Burdeos, y sabemos que sedes importantes permanecían vacías porque el rey se negaba a aprobar nuevas elecciones, probablemente a la espera de candidatos dispuestos a colaborar con sus planes políticos. En algún momento del reinado de Eurico, la cuarta parte de los obispados galos estaban sin ocupar. Aun así, su política no fue anti-católica y los acontecimientos interpretados como tales por el clero, especialmente por el mismo Sidonio o por Gregorio de Tours algo después, tienen más connotaciones políticas que religiosas.

Sidonio había organizado la resistencia contra Eurico en Provenza y tras unos años de exilio no tuvo ningún reparo en acercarse de nuevo a los godos. Las sedes vacantes serían ocupadas con el consentimiento de Alarico II, quien incluso auspició la convocatoria de concilios católicos en un momento en que los francos pre-

sionaban sobre la frontera visigoda y su rey Clodoveo intentaba ganarse a los católicos prometiéndoles su protección. Ni siquiera a un nivel intelectual parece apreciarse una hostilidad excesiva. Cesáreo de Arlés, expulsado de su sede en el año 504 (o quizás en 505), volvió un par de años después para asistir al concilio de Agde y participaba en los preparativos de un gran concilio hispano-galo a celebrar en 507 cuando los visigodos fueron derrotados por los francos en Vouillé.

El concilio de Agde, celebrado el 10 de septiembre del año 506, fue un momento importante en la historia religiosa del primer reino visigodo. Su celebración debe analizarse, junto a la redacción del *Breviarium*, como parte de una política de integración que, cuando menos, pretendía asumir la estructura territorial de la organización episcopal católica en los límites de su gobierno. No en vano, los obispos allí reunidos, tres cuartas partes de los del territorio visigodo de la Gallia, abrieron las sesiones del concilio elevando oraciones por el reino, por el rey y por el pueblo godo, calificando a Alarico II de glorioso y piadoso, y reconociéndole como su señor. El concilio previó expresamente la eliminación de cualquier rémora anticatólica en la política del reino, en lo que debemos considerar que fue un acto de reconciliación con la jerarquía eclesiástica. Probablemente hubo un fondo de oportunidad política en su convocatoria, como la hubo en la promulgación del *Breviarium*: se trataba de lograr estabilidad, de ganarse para su causa tanto a la aristocracia galo-romana como al episcopado católico, contrarrestando así la propaganda de los francos. Es posible que la política de Alarico II tuviese cierto éxito, pero fugaz, por cuanto la derrota de Vouillé arruinaría durante unos años el proyecto visigodo, aunque anticipaba esfuerzos de unificación que tardarán casi un siglo en ejecutarse de manera definitiva.

La batalla de Vouillé, cerca de Poitiers, fue una derrota inesperada, tanto como la muerte del rey visigodo en la misma. Más sorprendente resulta aún el inmediato caos en el que dicho acontecimiento envolvió al reino visigodo de Tolosa. Sorprende, especialmente, porque no se detectan en las fuentes signos de descomposición interna que lo justifiquen. Las leyendas posteriores sobre la cobardía de los godos en la batalla, o sobre la personalidad débil e indolente de Alarico II, parecen construcciones posteriores

para explicar o justificar la derrota. Como hemos anotado, el reino, aparentemente al menos, había encontrado un equilibrio institucional, mientras en el aspecto social mantenía una óptima relación con sus súbditos romanos, con los cuales parece incluso haberse reconciliado en el aspecto religioso en el periodo inmediatamente anterior a esta batalla, hasta el punto de que en Vouillé combatió junto a los godos un importante contingente galo-romano.

Las campañas de Clodoveo en el periodo 507-509 incluyeron la toma de Tolosa, donde se apropiaron de una parte del tesoro real visigodo, arrinconando a los visigodos en el sureste de la provincia Narbonensis. Algunas ciudades resistieron, especialmente Arlés y Carcasona, donde se guardaba el resto del tesoro, y en esa zona reconstruyeron una efímera estructura de poder, con Narbona como capital, condición que conservó hasta 531, año en que se abandonó en beneficio de Barcelona, a la vez que otra oleada migratoria arrojaba más población goda hacia las posesiones de Hispania. Estos años marcarán el tránsito definitivo hacia un reino peninsular, pero, como vamos a ver, en dicho proceso tendrá un protagonismo esencial la tutela a la que los visigodos se vieron sometidos desde Italia por sus parientes los ostrogodos.

Los poderes locales y el fin de la soberanía romana

Grandes propietarios y estructura urbana

Hemos visto que el siglo V supuso para Hispania el fin de las estructuras de poder centralizado que teóricamente habían marcado el periodo de control imperial. En la lenta conformación de un poder suevo independiente en el noroeste peninsular podemos imaginar un proceso de articulación territorial y administrativa; sin embargo, los testimonios de Hidacio nos indican que al menos hasta 469, cuando deja de escribir, los suevos apenas habían empezado a ordenar los territorios bajo su soberanía. En algunas zonas, los visigodos parecen haber ejercido cierto control, aunque sólo fuese militar, y debemos imaginar que la teórica soberanía romana sobre la Tarraconensis, más dudosa sobre la Cartaginensis, se plasmase

en la presencia de alguna autoridad que aún se reconociese como romana. Ahora bien, ¿qué ocurría en los amplios territorios que quedaban fuera del control directo de los suevos, de los visigodos, o en las zonas donde el poder romano nunca fue restablecido? Debemos pensar en mecanismos alternativos de poder, capaces de ordenar los recursos, someter las poblaciones a principios de autoridad y dar a esta autoridad formas reconocibles.

Ya en el año 430, Hidacio nos dice que los suevos encontraron la oposición de aquellos hispanos que retenían los *castella* más seguros. Este elemento de auto-organización parece haber sido general y bastante inmediato. Debemos pensar, en primer lugar, en los grandes propietarios. Ya hemos aludido a su pujanza en los comienzos del siglo, cuando los parientes de Honorio se manifestaron como los únicos capaces de organizar una defensa frente al usurpador Constantino III. El abandono o destrucción de las *villae*, que parece detectarse en las zonas más directamente expuestas a los disturbios del momento, probablemente afectó al recinto tradicional de habitación, que sería cambiado por lugares más aptos para la defensa, pero en ningún caso supondría pérdida de influencia por parte de sus propietarios. Más al contrario, es probable que la inexistencia de estructuras políticas de tipo centralizado confirmase la condición de autoridades económicas y políticas indiscutidas que estos grandes latifundistas venían adquiriendo desde tiempo atrás. Es probable que éste fuese el origen social de los *nobiles* y *honesti* que aparecen mencionados en la crónica de Hidacio participando en embajadas y negociando, ya fuese con suevos, visigodos o imperiales, a la búsqueda de una estabilidad que les permitiese continuar sus actividades. Este sería el grupo social al que pertenecerían los *aliquantis honestis natu*, cuyo asesinato por los suevos habría abierto un periodo de hostilidades en 459, o un personaje de nombre Palogorio, *viro nobili Galleciae*, que habría encabezado una embajada ante Teodorico II en 463.

En cuanto a la vida urbana, nuestra información es igualmente limitada. De nuevo es Hidacio nuestro informante prácticamente exclusivo para los acontecimientos del siglo V, aunque podemos comparar su información con aquella que Juan de Bíclaro proporciona un siglo después, al dar cuenta del proceso de unificación peninsular auspiciado por Leovigildo. Hemos de imaginar que las

ciudades fueron el primer lugar de refugio de los grandes propietarios territoriales, grupo social aristocrático que Hidacio recordará en relación con algunas de las ciudades más importantes de su entorno. Es el caso de la familia de un individuo de nombre Cántabro (Cantaber) cuya suerte es asociada por el cronista a la de la ciudad de Conimbriga. Cuando los suevos entraron traidoramente en la ciudad en 464 o 465, nos dice el cronista, se llevaron como cautivos a la madre con los hijos de este individuo, al que califica de *nobilis*. Distintos indicios parecen vincular a esta familia tanto con negocios de tipo urbano (se identifica su nombre en diversas estampillas de sigilata tardía procedentes de la ciudad), como con propiedades extraurbanas, caso de la existencia de una iglesia asociada por el *Parrochiale sueuum,* en el siglo siguiente, a un lugar denominado Cantabriano. La existencia de un obispo de la ciudad con el mismo nombre en el siglo VII, nos estaría mostrando a su vez la continuidad de estas familias aristocráticas al frente de algunas ciudades prácticamente a lo largo de toda la Antigüedad tardía. Asociar, por lo tanto, su figura con algún tipo de liderazgo local, no es descabellado.

Hidacio recuerda varias ciudades, además de Conimbriga, en las cuales los suevos tuvieron que recurrir al engaño, o a la traición, entrar bajo pretexto de paz o por sorpresa, para poder apropiarse de ellas. Es el caso de Astorga y Palencia, de cuyas circunstancias concretas no conservamos detalles, y es también el caso de Lisboa y de Lugo. Lisboa fue tomada por los suevos en el año 468 con la colaboración de un ciudadano de la misma, de nombre Lusidio, que estaba a su frente y la traicionó. Lusidio pasa a colaborar con el rey suevo, pues aparece al final de la crónica de Hidacio formando parte de una embajada del rey Remismundo ante el emperador. En ninguno de estos casos conocemos en virtud de qué autoridad se ordenaba el gobierno interno de estas ciudades. En el último parágrafo de su crónica Hidacio recuerda el *municipio* Lais, en la ribera del Miño, pero la referencia no necesariamente implica una estructura administrativa que recordase formas municipales romanas. Debemos pensar en un consejo de notables que situaban a su frente a un personaje significativo en el cual delegaban la representación de la ciudad.

En el año 460, ya hemos visto cómo un grupo de suevos que aparentemente vivía en Lugo asesinaron a un grupo de «romanos»

de la ciudad junto a *rectore suo honesto natu*. Astorga fue tomada por los visigodos en 457 por traición, alegando que iban a actuar contra unos suevos que aparentemente se refugiaban o vivían allí. No tenemos noticias precisas de cuál era el mecanismo que utilizaba la ciudad para regirse, pero el cronista, al narrar la destrucción y humillaciones a que fueron sometidas iglesias, altares y habitantes de la ciudad, recuerda que se llevaron cautivos, especialmente dos obispos que se encontraban allí. Es posible que uno fuese el obispo de la misma Astorga, y el otro un colega que se había refugiado al amparo de sus murallas. No alude Hidacio a ningún otro personaje significativo de la ciudad. Es posible que la captura de estos obispos respondiese a una motivación política, que ellos encabezasen la resistencia de la ciudad. El que los obispos desempeñasen el liderazgo en sus ciudades, incluso en un sentido político, ya hemos tenido ocasión de ver que no fue un fenómeno extraño en el periodo de las invasiones. Si en el caso de Astorga lo presentamos como una hipótesis plausible, es una evidencia en el de Aquae Flaviae. Hidacio era obispo de esa pequeña ciudad habiendo encabezado una embajada de los provinciales de la Gallaecia ante Aecio en 431, y en 460 le cogieron prisionero cuando estaba en su iglesia. No hay ninguna implicación religiosa en el acto, se trata de una represalia cuyo fundamento es la función de liderazgo político o cívico ejercida por el obispo.

Otras referencias imprecisas a la capacidad de las ciudades tardoantiguas hispanas para organizarse de manera autónoma pueden encontrarse en Hidacio con relación a Santarém, Palencia, Mérida y pueden intuirse para Sevilla una vez liberada del control suevo, donde de nuevo la figura del obispo aparece especialmente destacada. En cualquier caso, no da la sensación de que, por las referencias de Hidacio, perviviesen elementos de la administración romana dependientes de la autoridad imperial, incluso en los momentos en que al menos la Tarraconensis permanecía bajo el control del emperador. Sabemos que en los años 452 y 454 los suevos alcanzaron acuerdos parciales con los representantes imperiales, por medio de los cuales, en teoría, Rávena recuperaba la soberanía sobre la Cartaginensis y la Tarraconensis; sin embargo, no se recoge ninguna indicación relativa a la restauración de autoridades de gobierno y administración. Es posible que esta recuperación conllevase algún

tipo de organismo permanente, al menos en las capitales provinciales, pero no implicó un control militar efectivo. Cuando en 460 Mayoriano entró en Hispania y se disponía a cruzar desde la Cartaginensis hacia África para combatir a los vándalos, fue traicionado a sus espaldas. Es posible que los provinciales prefiriesen su creciente autonomía a un sometimiento nominal al emperador que no les reportaba ya ningún beneficio práctico. Ahora surgirían poderes locales y regionales tan fuertes como el que en el siglo siguiente representaría la ciudad de Córdoba, y está claro que no fue un ejemplo aislado.

Los bagaudas

En el proceso de dislocación y atomización de poderes que supuso la pérdida del control imperial, aparecieron nuevos mecanismos de autoorganización. Un lugar destacado en la narración de Hidacio lo ocupan los bagaudas de la Tarraconensis. Contra ellos envió la corte de Rávena a dos destacados generales, el futuro cónsul Asturio en el año 441, con el nombramiento de *dux utriusque militiae,* y Merobaudo, yerno del anterior, como sucesor suyo, en 443, con el nombramiento equivalente de *magister utriusque militiae.* Sobre las características de estos grupos bagaudas se ha discutido mucho. Se ha valorado su composición social. Se ha planteado así que se trataba de pequeños campesinos libres, colonos y esclavos, que rechazaban el sometimiento a la autoridad de sus patronos, los grandes propietarios de la Tarraconensis, y por lo tanto se les adjudicó un carácter prácticamente revolucionario. Alternativamente se les ha juzgado como grupos marginales equiparables a un bandidaje de tipo local. Se ha discutido igualmente si eran grupos de poder regional, con implicaciones étnicas, llegándoseles a vincular en algún momento con los vascones. No ha faltado quien considerase que eran portadores de una cohesión ideológica alternativa, por ejemplo asociándolos al priscilianismo entendido en un sentido igualmente revolucionario. Hoy se acepta, en general, que su composición no era homogénea, que no pueden valorarse de la misma manera cuando aparecen en circunstancias y contextos geográficos y cronológicos distintos, pero en todos los casos parecen

presentarse como líderes locales en torno a los cuales sectores de población diversa, aunque esencialmente campesina, buscan seguridad. La Tarraconensis interior había vivido los acontecimientos posteriores a las invasiones distanciada del poder central. Zaragoza había sido la sede temporal de la corte de Constante, el hijo del usurpador Constantino III, durante su efímero control de los destinos hispanos, pero después la zona había quedado fuera de las áreas de influencia de los pueblos germánicos. Estos territorios permanecieron nominalmente dependientes de Rávena, pero probablemente sin capacidad para hacer efectivo su control.

Hidacio, en el año 443, asocia a los bagaudas con Aracellum, probablemente la actual Arbizu, en Navarra. Se trata de una zona donde la influencia vascona se superpone a la sólida implantación de grandes propietarios bajoimperiales, cuyas *villae* están bien atestiguadas arqueológicamente. Pero, en su referencia, estos bagaudas parecen ser un problema parcial. No tienen por qué ser los mismos que bajo el liderazgo de un individuo de nombre Basilio irrumpieron en Tarazona seis años después, en 449, asesinando a tropas federadas que se refugiaban en su iglesia, y a León el obispo de la ciudad. La razón de la presencia de estas tropas federadas y quiénes eran, no ha sido resuelta. Probablemente se encontraban en la ciudad para defenderla de los mismos bagaudas. Este Basilio, con la colaboración del rey suevo Rechiario, irrumpió violentamente en Lérida y saqueó la región de Zaragoza en el verano de ese mismo año. La escueta imagen de Hidacio nos muestra un contrapoder que se enfrenta a las autoridades romanas de la Tarraconensis, personificadas por las ciudades donde residirían sus representantes, sea el caso de Lérida, o Zaragoza; esta última fue lo bastante fuerte para rechazar su asalto.

Sería, igualmente, el caso de Tarazona. El hecho de que, en esta ocasión, sea el obispo la víctima de su violencia, probablemente se deba al papel de liderazgo que los obispos han adquirido, en sustitución de los magistrados civiles, como hemos anotado ya, en muchas ciudades tardoantiguas. La parquedad de los testimonios apenas permite sacar conclusiones de validez general. No sabemos el alcance del liderazgo de Basilio (da la sensación de que ha reunido en torno a él a un grupo de bagaudas) ni, por lo tanto, el mecanismo por el cual éstos se asociaban o elegían a sus cabecillas. La extensión de sus correrías, entre Tarazona y Lérida, implica una re-

gión muy amplia y evidencia la debilidad de las estructuras del poder público en una zona teóricamente bajo control imperial. En el 453, aún seguían actuando. En esa fecha Frederico, un hermano del rey visigodo Teodorico II, masacró en nombre de Roma a los bagaudas de la Tarraconensis, quienes desaparecerán de las fuentes a partir de ahora, lo que no debe interpretarse como una desaparición de formas alternativas de liderazgo local.

En una ocasión Hidacio alude a unos *latrones* que actuarían en las proximidades de Braga. Aunque en el pasado se asoció esta referencia del año 455 con las mencionadas actuaciones de los bagaudas, debemos diferenciar ambos fenómenos. La bagaudia, por más que nos sea difícil caracterizar sus actuaciones e identificar a sus componentes, tuvo para sus contemporáneos, y de manera concreta para Hidacio, una especificidad que las diferenciaba de meros ladrones. Ahora bien, la referencia a *latrones* tampoco debe considerarse como un acto de delincuencia ocasional. El bandidaje también representa una alternativa al poder. En las referencias de época plenamente visigoda las bandas de *latrones* se asociarán no tanto con indigentes desesperados como con séquitos militares, al servicio de algún noble, quienes utilizarán la violencia como un mecanismo para obtener riqueza y consolidar poder. Los *latrones,* y en este sentido la comparación con los bagaudas puede ser aceptable, constituyen núcleos de poder local, generalmente campesino, que se hacen un hueco en el complejo entramado de poderes y con los cuales hay que negociar o competir. Estos poderes locales encabezados por bandidos recibirán en época visigoda el apoyo de los sectores sociales más bajos, probablemente porque confiaban en su capacidad de protegerlos, llegando a controlar regiones amplias. Braulio de Zaragoza se quejará, a mediados del siglo VII, de las dificultades que ponían a las comunicaciones entre su ciudad y Valencia, y pueden ser comparados, en cuanto al resultado práctico de dislocación y alternativa de poder, con los bagaudas.

Recuperación de tradiciones locales. Aislamiento

Además, debe reseñarse la capacidad de autogobierno, o reorganización, que pudieron tener grupos indígenas que parecían ol-

vidados por las fuentes y son recordados de nuevo ahora. El fenómeno es significativo, aunque debe ponderarse. El problema está en valorar si esta reaparición de nombres asociados a pueblos olvidados, o desconocidos, o de toponimias ignoradas desde la época de la conquista romana, implica la pervivencia subterránea de elementos conscientes de etnicidad que se han mantenido a lo largo del tiempo o se trata de un fenómeno político nuevo, o parcialmente recuperado cuando el poder romano se diluye.

Para el siglo V, la fuerza de estos grupos indígenas aún no es muy evidente. Hidacio recuerda que Rechiario inauguró su reinado saqueando Vasconia, y menciona un ataque de los hérulos por mar a las tierras de Cantabria y Vardulia; incluso conoce entidades étnicas particulares en Gallaecia, donde los suevos tienen conflictos con los auregenses y especialmente con los aunonenses, pueblos no recordados anteriormente pero que se pueden identificar con topónimos conocidos desde la época de la conquista romana. Jordanes ha constatado que la frontera oriental del reino suevo es Autrigonia, que como Vasconia, Cantabria o Vardulia nos remiten a un pasado primitivo. En principio, son referencias aparentemente anacrónicas, pero su aparición no es casual. Así, cuando las fuentes les recuerden en los siglos VI y VII, debemos pensar que no son entidades nuevas, sino recuperación de situaciones nunca zanjadas. El fenómeno no estuvo necesariamente limitado a las montañas del norte de la Península; en el proceso de reconstrucción de un poder centralizado que los visigodos llevarán a cabo en el siglo siguiente se recordarán los astures, pero junto a ellos, los inlocalizados roccones, o runcones, además de los sappos, probablemente en el occidente de las actuales provincias de Salamanca y Zamora. El *Parroquial suevo* utilizará el referente étnico para identificar numerosas iglesias en los límites del reino suevo y, de igual manera, encontraremos comarcas resistentes hasta ahora desconocidas, como la Oróspeda, y demarcaciones territoriales igualmente olvidadas, como Carpetania.

En conjunto, las invasiones y la presencia, más o menos permanente, de los germanos en la Meseta en los años posteriores a 409, supusieron una nueva reorientación de los procesos políticos y de las articulaciones locales de poder. Probablemente no se dio una ruptura radical con el pasado: la decadencia de las instituciones ur-

banas de tradición romana, la preeminencia de los grandes propietarios y su poder autónomo construido con poderosas redes clientelares eran fenómenos bajo-imperiales. Pero la presencia de los bárbaros, además de implicar saqueos y destrucciones, que no siempre fueron retórica e imágenes literarias, aceleraron las tendencias centrífugas de desintegración y atomización localista del poder.

Un último aspecto que puede ser valorado es el del posible aislamiento que estos procesos políticos y sociales provocaron en los territorios peninsulares, así como las consecuencias en el desarrollo interno de otros fenómenos, por ejemplo ideológicos o religiosos. Aunque los testimonios son parciales: de nuevo dependemos casi exclusivamente de Hydacio. Da la sensación de que el distanciamiento respecto a las corrientes dominantes en otras zonas de los antiguos dominios imperiales no fue inmediato, aunque a la larga acabó provocando confusiones, incluso entre quienes se consideraban plenamente ortodoxos. Dos aspectos mencionados por Hidacio pueden ayudarnos a evaluar este aspecto: la presencia de maniqueos en Astorga y la preocupación doctrinal del obispo de esta misma ciudad, Toribio, que le lleva a solicitar a Roma instrucciones sobre cómo actuar contra los priscilianistas. El hecho de que unos maniqueos hayan podido vivir, y probablemente actuar, en Astorga durante varios años puede tener varias justificaciones. Esencialmente debe asociarse con la incapacidad del episcopado para hacer frente al problema. En este sentido, no influiría tanto la limitación a la función episcopal por parte de los mismos suevos, como la dudosa preparación teológica de los predecesores de Toribio, o incluso su ortodoxia. Éstos son los motivos alegados por el mismo Toribio y que conocemos por una carta que éste envió a Hidacio y a Ceponio, un obispo de sede desconocida, dándoles cuenta de los problemas que detecta a su alrededor. En la carta, Toribio dice que ha regresado a su tierra tras varios años de *peregrinatio,* en el viaje ha tratado con diversos sacerdotes católicos y se ha dado cuenta de que ciertas prácticas religiosas de su región, que él consideraba óptimas eran, en realidad, perversas. A su regreso constata igualmente, según la carta, que ciertas doctrinas condenadas por la Iglesia, y que él creía extinguidas (en referencia indudable al priscilianismo), siguen gozando de gran vitalidad. Gracias a la to-

lerancia de «todos», se lamenta, herejes y católicos se reúnen en la iglesia sin distinción, y se leen textos apócrifos, cuyo contenido los herejes enseñan en público, en lugar de los evangelios. Toribio achaca esta situación a las dificultades de su época, que impiden la celebración de concilios y la difusión de los decretos eclesiásticos, lo que hace creíble, en muchos casos, la excusa de la ignorancia.

El que uno de esos maniqueos haya llegado de Roma hasta Astorga, que de aquí pase a Mérida, y que sea al obispo de Mérida a quien Hidacio y Toribio envíen las encuestas realizadas en sus diócesis, es una muestra de que una ciudad tan excéntrica como Astorga no vive totalmente aislada. Desde Gallaecia se está aceptando la autoridad de Mérida, o quizá sólo la autoridad de su obispo Antonino, toda vez que la comunicación con Braga, donde no sabemos si continuó habiendo obispo en este periodo, sería imposible. De igual modo se recurre a Roma pidiendo instrucciones para afrontar el problema priscilianista. Ambos testimonios nos indican que no se vive un aislamiento absoluto.

El capítulo maniqueo probablemente es anecdótico; sin embargo, la difusión del priscilianismo en Gallaecia con posterioridad a 409 debió tener un alcance que las fuentes, a pesar de su carácter fragmentario y tendencioso, nos ponen de manifiesto. Prisciliano había sido ordenado obispo de Ávila y, tras su condena y ejecución en Treveris en 385, su herejía se difundió masivamente por *Gallaecia,* donde su fuerza fue absolutamente evidente hasta mediados del siglo VI, e incluso más adelante en el tiempo. Toribio, en su condición de obispo de Astorga, envió a Roma a su diácono Pervinco a la búsqueda de instrumentos eficaces con los cuales rebatir a los priscilianistas. De Roma recibió una carta del papa León refutando puntualmente dieciséis postulados priscilianistas. No tenemos constancia de que Toribio o Hidacio pudiesen llevar a cabo ninguna iniciativa tendente a combatir a los priscilianistas. La situación política no era la más propicia. La atomización del poder habría implicado, por las dificultades de comunicación, por la inseguridad o por los impedimentos impuestos por los suevos en Gallaecia, una pérdida de disciplina eclesiástica, que la voluntad de un obispo particular no podía atajar. De hecho, la ausencia de criterios doctrinales uniformes habría generado, en conjunto, unas condiciones idóneas para la proliferación de las herejías, y en es-

pecial del priscilianismo. Las fuentes no permiten valorar el alcance exacto de la difusión del priscilianismo, pero la carta que el metropolitano de Toledo, Montano, dirige en torno a 527 al clero de Palencia, denuncia la tolerancia que hacia el priscilianismo se tiene en la zona, lo que sin duda no es un fenómeno reciente. Las instrucciones del papa León no caerían, con todo, en saco roto. Cuando los suevos, por mediación de Martín de Braga, se convirtieron al catolicismo en torno a 550, éste utilizará los argumentos llegados desde Roma para atajar rápidamente el problema.

VI. El siglo VI. El lento camino hacia la consolidación visigoda

El dominio ostrogodo

Teodorico el Grande y la tutela ostrogoda del reino visigodo

Cuando los ostrogodos de Teodorico entraron en Italia, hacía mucho tiempo que visigodos y ostrogodos vivían procesos históricos autónomos, sin relaciones mutuas significativas. Sólo a finales del siglo V, cuando los visigodos habían consolidado ya su posición en el sur de la Gallia y los ostrogodos estaban buscando acomodo en Italia, se documentan las primeras relaciones entre ambos: en el año 490, cuando las tropas de Odoacro asediaban Pavía, Alarico II envió un contingente de soldados en apoyo del rey ostrogodo Teodorico. Esta inicial muestra de solidaridad se consolidó mediante el matrimonio de Alarico II con una hija de Teodorico, habida de su relación con una concubina. No era un fenómeno aislado. Teodorico intentó consolidar su posición frente a los reinos vecinos mediante una política matrimonial de largo alcance, con la que aspiraba a obtener, si no un apoyo claro y directo de sus vecinos, al menos una neutralidad frente a posibles conflictos, especialmente frente a los intentos bizantinos de recuperar posiciones en Italia y a la competencia de los francos desde el norte. En este sentido, la mediación que Teodorico llevó a cabo poco antes

de 507 para evitar el inminente enfrentamiento entre visigodos y francos, enviando cartas a Alarico II y embajadores a Clodoveo, o pidiendo la colaboración del rey burgundio, no tenía tanto un sentido solidario cuanto un afán por evitar que una potencia dominante se hiciese fuerte en lo que se había convertido en su frontera occidental. Las relaciones que unen a visigodos y ostrogodos en estos momentos no difieren de las que les llevan a enfrentarse o aliarse con cualquier otro pueblo. Están marcadas por intereses territoriales y circunstancias geoestratégicas. Pueden haber sido reforzadas por enlaces matrimoniales y contactos diplomáticos, pero en ningún caso se recurre a la tradición del origen único para estrechar una alianza específica.

La intervención ostrogoda en los asuntos de la Gallia no consiguió evitar el enfrentamiento armado entre francos y visigodos en la primavera de 507. Alarico II se vio forzado a presentar batalla antes de que llegasen las tropas prometidas por Teodorico, probablemente retrasadas por el ataque de la flota bizantina sobre las costas meridionales de Italia, y quizás entorpecidos por los burgundios que se unieron a los francos en Vouillé. En su expansión territorial, los francos se aproximaban en exceso a los territorios controlados por los ostrogodos. Si éstos conquistaban las posesiones visigodas en la costa mediterránea Teodorico se vería cercado por los francos y los bizantinos, quienes desde Rávena estaban empeñados en expulsar a los bárbaros de Italia. Esta coyuntura geopolítica, mantener alejados a francos y burgundios, y no lazos de consanguinidad interesadamente alegados por Jordanes, iban a determinar la actuación ostrogoda en los años siguientes.

En el año 508 dos cuerpos expedicionarios ostrogodos actuaron en la Gallia. Uno de ellos, al mando del *dux* Ibba, ocupó Marsella y forzó a poner fin al asedio franco de Arlés. El otro, con Mammo al frente, atacó el sur del reino burgundio, impidiendo así que la alianza de francos y burgundios se apoderase del conjunto de los territorios subgálicos. Teodorico salvaba la pervivencia del reino visigodo, que ya no sería más de Tolosa, conquistada por los francos, pero, tras estas operaciones militares, los ostrogodos no abandonaron la Gallia. Teodorico aprovechó la crisis de liderazgo por la que atravesaba la monarquía visigoda para asumir la tarea de gobernar en lo que subsistía del antiguo reino, que ahora había des-

plazado su capital hacia Narbona. La aristocracia de corte había elegido rey a Gesaleico, hijo natural de Alarico II. En un primer momento, Gesaleico pudo ser reconocido por Teodorico pero, cuando el año 509 fue atacado por el rey burgundio Gundobado, huyó a Barcelona; esta *fugae ignominia,* dice Isidoro, ofreció al rey ostrogodo un pretexto para atacarle y erigirse en defensor de los derechos sucesorios de su nieto Amalarico, el hijo legítimo que Alarico II había concebido en su matrimonio con Teudigota, la hija de Teodorico.

Teodorico se dirigió entonces a Carcasona, donde Amalarico, aún menor de edad, se encontraba sometido a asedio por los francos. Liberada la ciudad del cerco franco, Teodorico se apropió de un candidato creíble y legítimo a la corona visigoda y, si aceptamos el testimonio de Procopio, también de la parte del tesoro visigodo que se había salvado tras la caída de Tolosa, lo que le colocaba en una situación de fuerza frente a Gesaleico y sus partidarios y le convertía en árbitro del futuro de los visigodos. La manera en la que se sucedieron los acontecimientos no está excesivamente clara. Parece que Gesaleico tuvo que hacer frente al descontento de una parte de los que le habían acompañado a Barcelona, lo que explicaría las ejecuciones de algunos individuos de alta posición social, caso del *vir iluster* Goiarico y del *comes* Veila, de las que nos informa la *Crónica de Zaragoza.* En esta situación de debilidad, cuando el *dux* Ibba se aproximaba con el ejército ostrogodo a Barcelona en 510, Gesaleico emprendió una nueva huida, en este caso junto al rey vándalo Trasamundo. Es posible que el rey vándalo le proporcionase ayuda para regresar a la Gallia, donde logró organizar un ejército, con el apoyo, o cuando menos la aquiescencia, de los francos que deseaban impedir que Teodorico asumiese la tutela del reino visigodo. Gesaleico volvió a Hispania para enfrentarse a los ostrogodos. Fue derrotado en las cercanías de Barcelona (año 511 o 513) y apresado junto al río Durance cuando trataba de huir buscando refugio entre los burgundios y, allí mismo, fue ejecutado. La eliminación de Gesaleico suponía para Teodorico la ocupación de la Provenza y la Septimania, además de la extensión de la autoridad ostrogoda a los dominios visigodos hispanos.

Amalarico fue elevado a la dignidad regia, lo que no supondría ningún impedimento para que Teodorico dirigiese a su voluntad los

asuntos visigodos. El nuevo rey, su nieto, era menor de edad, además controlaba el tesoro real visigodo, el símbolo por excelencia de la autoridad soberana. La situación fue tan evidente para los contemporáneos que Isidoro de Sevilla, en su *Historia de los godos,* afirma que «muerto el rey Gesaleico, Teodorico ocupó el reino de Hispania por 15 años». Y el *Latérculo de los reyes visigodos,* una lista de los monarcas visigodos redactada en el siglo VII, coloca el nombre de Teodorico a continuación del de Gesaleico, puesto que, en la práctica, fue él quien, hasta su muerte en el año 526, asumió la dirección del reino visigodo. Tal supremacía justifica que la historiografía sobre la Hispania visigoda asuma como lugar común la denominación de «Intermedio ostrogodo», acuñada por Ramón D'Abadal, para definir el periodo que se inicia con la caída de Tolosa en manos de los francos y que se prolonga hasta la muerte de Teodorico en 526, dotando a dicha etapa de una identidad propia y diferenciada en la historia visigoda.

Teodorico emprendió la tarea de organizar administrativamente sus nuevas posesiones antes, incluso, de la eliminación de Gesaleico y de haber sometido a su completa autoridad los territorios visigodos. Impuso en sus nuevas posesiones el mismo criterio de separación de poderes vigente en Italia: el poder militar fue concedido a destacados jefes ostrogodos y el civil a funcionarios romanos, sistema con el que pretendía contentar a los grupos dirigentes de los dos componentes mayoritarios de su reino, a la vez que se aseguraba la fidelidad militar y garantizaba la eficacia administrativa. El mando de las tropas instaladas en la Gallia fue concedido, en un primer momento, al mencionado Ibba. En los años veinte fue sustituido por Tuluin. En los territorios hispanos la máxima jefatura del ejército recayó en el igualmente ostrogodo Teudis. Teodorico, respetando las formas de la administración romana, restableció la prefectura del Pretorio para la Gallia, designando como Prefecto a un destacado miembro de la aristocracia senatorial romana, el patricio Felix Liberio y, junto a él, como vicario, nombró a otro romano, a un tal Gemelo. El poder efectivo que ambos tuvieron es discutible y, en cualquier caso, muy difícil de precisar. Como en los últimos tiempos de existencia del Imperio romano de Occidente, la reinstaurada prefectura gala tenía su sede en Arlés. Quedaban bajo su jurisdicción los territorios del mediodía galo que la intervención

militar de los ejércitos ostrogodos había podido salvar de la ofensiva de francos y burgundios, así como aquellas zonas hispanas en las que el dominio godo era efectivo, fundamentalmente la Tarraconensis, la meseta central, desde el Tajo hasta el límite con el reino suevo y la región de Mérida.

Teodorico estaba aplicando, más allá de los Alpes, el mismo principio de *restauratio Romani nominis* que había dictado su actuación política en Italia. Se trataba de un excelente recurso para hacerse aceptable a los ojos de los romanos y, en consecuencia, no sorprende que sea precisamente la restitución del viejo orden romano el objetivo último que también subyace en las disposiciones concretas de gobierno que el rey ostrogodo ordena ejecutar en los nuevos territorios. Conocemos algunas de sus iniciativas concretas a través de las cartas de la cancillería ostrogoda recopiladas por Casiodoro en sus *Variae*. Estas cartas ponen de manifiesto que entre los años 508 y 510, sin duda buscando atraerse a la nobleza provincial galorromana, Teodorico envió dinero para reparar los daños causados por el avance de sus tropas y abasteció con grano itálico los mercados desprovistos por causa de la guerra. Igualmente, condonó tributos a las poblaciones que habían sufrido las consecuencias de los enfrentamientos bélicos, dispuso la restitución a sus antiguos propietarios de los esclavos que hubieran huido o cambiado ilegítimamente de dueño, se preocupó de restaurar construcciones dañadas y decretó, al menos en un caso, la restitución de los bienes y los derechos políticos de un gran propietario que, tras haberse alineado con los francos, había manifestado su arrepentimiento. Al dictar todas estas medidas, Teodorico exhortó a los encargados de la administración civil a actuar conforme a derecho, respetando los principios básicos del buen gobierno. Conminó al ejército a comportarse con la moderación necesaria para que pudiera ser percibido como un instrumento de liberación y a las poblaciones de la Gallia a retomar las antiguas costumbres romanas que habían caído en desuso bajo la dominación bárbara. Teodorico se estaba presentando como un auténtico heredero de los emperadores que, habiendo recuperado antiguos territorios imperiales, trataba de reinstaurar en ellos la *civilitas* romana, un término clave para definir su obra de gobierno.

Casiodoro en las *Variae* recoge la versión oficial difundida desde la corte de Rávena. Dibuja en ellas un panorama muy positivo

de la actuación de Teodorico. Pero resulta notorio que el rey ostrogodo estaba interesado en obtener beneficios de sus nuevos territorios, lo que se pone de manifiesto en las dos cartas que Teodorico envió a Ampelio y Liuvirito, los encargados de la administración civil hispana, con las disposiciones de gobierno que debían ejecutar. En estos textos se observa que las instrucciones de gobierno se referían esencialmente a cuestiones de índole económica y fiscal. Por un lado, Teodorico ordenó el envío a Italia de parte de la producción hispana de cereal, para hacer frente al reparto de grano a la plebe romana, iniciativa que le equiparaba a los emperadores de la época gloriosa de Roma. Esta iniciativa se la encargó al *spectabilis* Marciano, pero fracasó, y el cereal nunca llegó a su destino. Por otro lado se preocupó de poner fin a los abusos cometidos por parte de los funcionarios que se ocupaban de la recaudación de impuestos: a saber, utilización de pesas que no respetaban las medidas reglamentarias, requisa suplementaria de caballos para cubrir los servicios de correo, estimación ventajosa de la *adaeratio,* subida arbitraria de las rentas de las fincas que constituían el patrimonio regio y detracción de parte de la masa tributaria que debía de ser entregada al fisco. Teodorico prohibió todos estos abusos y mandó llevar a cabo una revisión de los impuestos, que debían de ser ajustados a los tipos vigentes en tiempos de Eurico y Alarico II. Asimismo, trató de poner fin a la acuñación de moneda por parte de particulares, recordando que era una prerrogativa exclusiva del soberano. Este interés por ordenar el sistema fiscal en Hispania, e impedir que se rompiera el monopolio de la acuñación de moneda, formaba parte de un intento por llevar a cabo una buena gestión del reino; debemos recordar que Procopio de Cesarea nos informa de que los tributos recaudados iban a parar a la corte de Rávena, suponemos que también los beneficios derivados del monopolio acuñador, y Teodorico únicamente ponía orden en una provincia distante y recientemente pacificada.

La parquedad de la información nos impide valorar la eficacia del control de Teodorico sobre los territorios de Hispania y el sur de la Gallia, pero es indudable que asumía el gobierno de los restos del reino de Tolosa. El traslado a Rávena de la parte del tesoro visigodo que no había sido capturada por los francos era, en sí mismo, una especie de secuestro de soberanía, que se completaba con la teórica

regencia que ejercía atendiendo a la juventud de su nieto Amalarico. Las actas de los concilios de Tarragona y de Gerona, celebrados respectivamente en los años 516 y 517, fueron fechadas según el año en que Teodorico comenzó a regir los destinos peninsulares, año sexto y séptimo de su reinado dicen las actas, ignorando la existencia de Amalarico, lo que muestra claramente la aceptación de la situación de hecho, al menos por parte de la Iglesia tarraconense. Esto no impide que Procopio, la *Crónica de Zaragoza* y el mencionado *Latérculo* insistan en la condición de tutor de su nieto Amalarico, a quien él mismo había entregado el reino y quien, por lo tanto, aunque sin ningún tipo de poder efectivo, era nominalmente el rey de los visigodos. El reino visigodo se mantuvo pues como entidad jurídica diferenciada del reino ostrogodo de Italia.

No tenemos información precisa sobre la actitud de la nobleza visigoda durante este periodo. El mantenimiento teórico de una ficción monárquica, en la persona de Amalarico, quizá pretendiese evitar la manifestación abierta del descontento, siendo en ese caso una prueba más de la prudencia que marcó la mayoría de las actuaciones políticas de Teodorico. La aristocracia visigoda fue privada de los principales puestos de mando, a la vez que Teodorico hizo claros esfuerzos para frenar su rapacidad, lo que limitaba su libertad de acción y reducía sus ingresos económicos. El ataque sufrido por el *praefectus* Liberio en algún momento entre los años 512 y 523, a manos de guerreros visigodos, confirma en todo caso la existencia de tensiones y un conflicto que se manifestaba ocasionalmente. Teodorico evitó las provocaciones. Su objetivo era conseguir que el conjunto de los territorios que le estaban sometidos se mantuviesen unidos y fueran gobernados, tras su muerte, por un único rey. Éste no podía ser Amalarico, pues los nobles ostrogodos con posibilidades de acceder a la realeza no renunciarían al poder en favor de un visigodo. Era necesario, en consecuencia, encontrar a un candidato que pudiera ser aceptado como rey tanto por la aristocracia ostrogoda como por la visigoda, sin provocar a la vez un rechazo abierto de la corte de Constantinopla pues, teóricamente, el gobierno de Teodorico en Italia derivaba de un pacto concluido con el emperador Zenón, hasta que éste estuviese en condiciones de asumir la soberanía. La elección de un sucesor real sin el acuerdo del emperador de Oriente constituía una violación de

lo pactado y justificaría una intervención de los ejércitos imperiales en Italia.

Teodorico buscó un sucesor que pudiese ser aceptado por todos. Creyó encontrarlo en la figura de Eutarico, un joven noble de estirpe amala que vivía entre los visigodos. Su abuelo Beremudo había llegado a la corte de Tolosa en tiempos de Teodorico I, donde había sido aceptado como consejero real e integrado en la familia gobernante por medio del matrimonio de su hijo Veterico con una nieta de Teodorico I, hija de Turismundo. Según Jordanes, Eutarico era nieto por línea materna del rey Turismundo, lo cual le hacía un candidato apto a los ojos de los visigodos, puesto que, aunque colateralmente, formaba parte del linaje regio visigodo. Teodorico le casó con su hija Amalasuenta en el año 515, al tiempo que reivindicó su condición de amalo para hacer de él un candidato idóneo a los ojos de su propio pueblo. Es probable que la genealogía de Eutarico fuese manipulada. Jordanes le hace descendiente de Ermenarico, un rey del siglo IV al que adjudica la condición de amalo. Este hecho particular fue probablemente una construcción interesada del entorno real en Rávena. Es posible que el mismo Casiodoro contribuyese a fortalecer este cuadro genealógico, incluyéndolo en la *Historia de los Godos* que por encargo de Teodorico estaba escribiendo en los mismos años que el rey ostrogodo buscaba construir una estirpe regia capaz de aglutinar a visigodos y ostrogodos. Aún más, es probable que fuese en este contexto donde se construyese el mito del pasado común entre visigodos y ostrogodos, la existencia de una supuesta *gens* originaria única, que justificaría plenamente ahora una monarquía unificada, especialmente si se encontraba un candidato en el que confluían ambas estirpes; aunque también se construyó el mito de la superioridad del linaje amalo, lo que justificaría la elección de su candidato. La historia de Casiodoro se perdió, pero es probable que fuese utilizada por Jordanes para reconstruir los avatares internos del reino ostrogodo y tomase de allí esta información.

Teodorico logró que dicha designación fuese reconocida por el emperador de Constantinopla, Justino, quien, según el uso bárbaro, adoptó a Eutarico como hijo en armas, le concedió la ciudadanía romana y le nombró cónsul para el año 519 con el nombre romanizado de *Flavius Eutharicus Cilliga*. De esta manera, Eutarico

pasaba a estar en posesión de la mayor parte de los elementos legales en los que Teodorico había sustentado su derecho a gobernar sobre la población romana y, por lo tanto, también él quedaba legítimamente capacitado para ejercer su autoridad sobre el componente romano de sus futuros dominios. Sin embargo, estos planes tan minuciosamente tratados, junto con las sofisticadas argumentaciones ideológicas que los sustentaban, se vinieron abajo por la muerte prematura de Eutarico. Esto permitió que, a la muerte de Teodorico en 526, Amalarico se convirtiese en rey de los visigodos con plenitud de derechos. El proceso fue facilitado por el hecho de que Teodorico mantuvo los territorios de Gallia e Hispania como una unidad independiente de los dominios italianos, con un aparato administrativo propio, lo que fue determinante para que, tras su muerte, se materializase la división completa de los dos pueblos godos desde el punto de vista político, posibilitando que dicha división se llevase a cabo de forma pacífica.

La independencia visigoda

A su muerte, Teodorico fue sucedido por sus dos nietos: el visigodo Amalarico se hizo cargo de los territorios galos e hispanos legítimamente heredados de su padre, mientras que Atalarico, bajo la regencia de su madre Amalasunta, quedaba como rey ostrogodo. Ambos llegaron a un acuerdo en virtud del cual le era restituido a Amalarico el tesoro real visigodo, años atrás trasladado a Rávena, y se le liberaba de cualquier obligación fiscal con la corte de Rávena. Como contrapartida, Amalarico renunciaba a la Provenza y reconocía la soberanía ostrogoda sobre dicho territorio, estableciéndose la frontera común en el Ródano. De esta manera, Amalarico volvía a ser rey de los visigodos, ejerciendo un gobierno en solitario que se prolongó por espacio de, al menos, 5 años. El concilio II de Toledo que se celebró en el año 527 es ya fechado en función de sus años de reinado, aunque aparentemente la correlación exacta no parezca muy precisa: *[...] sub die XVI calendas iunias anno quinto Amalarici regis.*

Narbona pasó a ser la capital del nuevo reino independiente. Es muy probable que ya hubiera adquirido tal categoría tras la pérdi-

da de Tolosa. Allí fue elegido rey de los visigodos Gesaleico y allí residió hasta que fue expulsado de la ciudad por el ataque de las tropas burgundias. Durante la regencia de su abuelo, es posible que Amalarico hubiese residido en Arlés, sede de la prefectura gala, cuya importancia había ensombrecido, en cualquier caso, el papel de Narbona. Desde aquí, se inició ahora un proceso de reordenación administrativa que pretendía marcar la nueva personalidad del reino, desmarcándose de las iniciativas de Teodorico. En tal sentido, se interpreta la creación de una prefectura hispana en sustitución de la prefectura del pretorio para la Gallia que había englobado todo el territorio en el periodo anterior. La *Crónica de Zaragoza* fecha en el año 529 la designación de un tal Estefano como *praefectus Hispaniarum,* al tiempo que Félix Liberio cesaba en su cargo de *praefectus Galliarum.* A partir de este momento, la historia de los reinos visigodo y ostrogodo transcurre por diferentes caminos. Lo que no es desmentido por el hecho de que sea Teudis, el antiguo general ostrogodo de Teodorico en la zona, quien a la muerte de Amalarico le sucede como rey de los visigodos. Pero, antes de que eso sucediese, en 531, una nueva ofensiva franca obligó a Amalarico a trasladar su capital desde Narbona a Barcelona. Este acontecimiento sellará el fin de un reino visigodo en la Gallia. Aunque una provincia Narbonensis se mantendrá en manos visigodas hasta el fin del reino, el centro de sus actividades se desplazó ahora definitivamente a Hispania. La región de Septimania será, en el futuro, la frontera septentrional, inestable y sometida al permanente acoso merovingio.

La situación de Amalarico en Barcelona debió ser muy precaria. En 534, o quizás incluso antes, en 531, murió asesinado. Las fuentes no alcanzan a precisar quién estaba detrás de su muerte, sin embargo informan de que, de manera inmediata, Teudis invadió el reino y se hizo nombrar rey, lo que hace sospechar que, de una u otra manera, él pudo estar implicado en dicho asesinato. La desaparición del rey visigodo era necesaria para que Teudis pudiese conseguir el reconocimiento legal de un poder que, de hecho, ya poseía desde tiempo atrás. Teudis había llevado los asuntos visigodos con una autonomía prácticamente absoluta con respecto a Teodorico, hasta tal punto que Procopio dice que se había convertido en un tirano. Cuando fue llamado a la corte por Teodorico, Teudis

desobedeció la orden, aunque siguió ejecutando las medidas dictadas desde Rávena, manteniendo la ficción de subordinación y evitando de esa manera una intervención armada contra él. Durante su estancia en Hispania, Teudis se había construido una posición fuerte. Su matrimonio con una rica dama hispanorromana le permitió disponer de suficientes propiedades, dinero y hombres como para poder formar y mantener un ejército privado de unos dos mil soldados. Es probable que esta iniciativa la acompañase con el establecimiento de una red de clientes, lo que era coherente con arraigadas tradiciones germánicas pero también con los usos dominantes en la sociedad tardorromana. Es probable que contase incluso con el apoyo de una parte de la nobleza visigoda que habría visto con reticencia los planes que Teodorico había tejido para imponer una dinastía real a los visigodos.

Con la muerte de Amalarico, se extinguió la línea familiar que durante más de un siglo había gobernado a los visigodos. Desapareció el linaje regio de los baltos que había destacado entre los demás por su prestigio y su riqueza. Sin que una indiscutible superioridad económica, social y política sustentase ahora los derechos de un clan determinado para hacerse con el poder, la lucha por la condición real estaba asegurada. Cualquiera que contase con suficientes tropas con las que respaldar sus pretensiones podía intentar el acceso al poder. En tales circunstancias, Teudis era un candidato bien situado para suceder a Amalarico como rey de los visigodos. Su matrimonio le había reportado una sólida posición económica, mientras que su poder político y militar había alcanzado tal grado de autonomía respecto a Rávena que, cuando Teodorico murió, pudo mantener su influencia sobre un reino visigodo políticamente independiente. Aunque se trataba de un ostrogodo de origen, vinculado a un linaje de la más alta aristocracia, su ascenso al poder regio se convirtió en un asunto de política interna del reino visigodo y nada tuvo que ver con la anterior hegemonía del reino ostrogodo itálico.

Teudis suprimió pronto la prefectura de Hispania. Una vez que el aparato administrativo se había desplazado a la Península, el cargo era innecesario. A la destitución deshonrosa de Esteban no siguió el nombramiento de ningún sustituto. Al margen de esta medida práctica, parece que Teudis respetó el esquema administrativo

existente. La verdad es que la monarquía visigoda estaba preparando ahora la conquista de Hispania y tardaría prácticamente un siglo en iniciar un proceso sistemático de reordenación administrativa. En el año 546, el rey promovió una ley sobre costas procesales. El texto tiene importancia por dos razones. En primer lugar, la ley fue promulgada en Toledo. El hecho puede ser casual, pero nos está marcando un desplazamiento hacia el sur del entorno real. Es posible que la amenaza franca supusiese un argumento para abandonar Barcelona, pero es indudable que la futura conquista y control del conjunto peninsular exigía un cambio estratégico y Toledo se prestaba bien a esa finalidad. La ubicación estratégica probablemente justificaba que, por ejemplo, en el año 400 y en 527, se hubiesen celebrado allí sendos concilios de la Iglesia hispana. Teudis, atento al significado estratégico que suponía mantener la Península libre de nuevos enemigos, pugnó con los bizantinos por el control de Ceuta, de donde se vio obligado a retirarse. La campaña había exigido un centro de operaciones avanzado hacia el sur. Por otro lado, la ley está dirigida a los *iudices* y *rectores* del reino, encargados de su aplicación. Se ha utilizado la referencia a *rectores* como una posible continuidad de los gobernadores provinciales de tradición romana, pero debemos entender que eran ya funcionarios nombrados por el rey visigodo al frente de las demarcaciones equivalentes, que nunca fueron suprimidas por la administración visigoda.

Teudis murió asesinado en el año 548, según Isidoro tras diecisiete años de gobierno, aunque en la práctica había controlado los asuntos visigodos durante tres décadas. Su sucesor fue Teudisclo, otro ostrogodo, a quien en el año 541 Teudis había encargado la jefatura de las tropas visigodas para combatir en la Tarraconensis una nueva ofensiva de los francos, durante la cual habían llegado a poner sitio a Zaragoza. Es probable que el éxito militar allí obtenido influyese en el ánimo del grupo que le eligió como sucesor de Teudis, en una época en la que el uso de las armas era determinante para hacerse con la dignidad regia. Cabe la posibilidad de que, en principio, en su condición de hombre de confianza de Teudis, contase con el apoyo de los que habían sostenido a su predecesor. En cualquier caso, fue un asunto exclusivamente interno; en ningún momento recibió apoyo de una facción ostrogoda, o el auxilio

de la corte de Rávena que, enfrentada ahora a los bizantinos, había dejado de interesarse de manera definitiva por los asuntos hispanos. Su reinado fue breve, en 549, cuando aún no habían transcurrido dos años desde su elección, Teudisclo fue asesinado por un grupo de conjurados. Agila, un visigodo, le sustituyó en el cargo.

El control de Hispania

Primeros asentamientos y reparto de tierras

La ocupación agrícola del territorio sería simultánea o inmediata al proceso de penetración masiva en la Península. ¿Cómo se produce? ¿A costa de quién? La polémica sobre el reparto de tierras entre godos e hispanorromanos dista mucho de estar resuelta. En época imperial, cuando un pueblo germano/bárbaro recibía permiso para instalarse en una provincia, se recurría a una fórmula de acantonamiento militar, el régimen de la *hospitalitas,* el cual suponía un reparto de todos los bienes inmuebles, que pasaban a manos del nuevo inquilino en una proporción que, en general, era de un tercio. Cada uno de los dos *consortes* detentaba la propiedad de su parte, y a ellos correspondía la partición espacial del *fundus*, cómo y cuando decidiesen. Hasta entonces permanecían como propietarios *proindiviso,* ellos eran libres de separar la tierra arable, las casas y los huertos, mientras que, probablemente, dejaban bosques y pastos en uso común, sin necesidad de recurrir a reparto alguno. Los godos en Italia y en Hispania impusieron, según los distintos testimonios, una cuota de dos tercios en el caso de las tierras de cultivo, un tercio de los esclavos, quizás en general de la mano de obra dependiente, y la mitad de los bosques y las tierras baldías.

Este esquema ideal, al que se ha buscado respaldo en la documentación jurídica, ha sido discutido y matizado. Discutido por cuanto se plantea si afectó a todas y cada una de las propiedades, independientemente de su tamaño; o porque se ha sugerido reiteradamente que los godos se apropiaron exclusivamente de tierras públicas o de baldíos, *agri deserti, bona caduca* o, en general, de posesiones abandonadas, sin afectar en lo esencial a las propiedades

de los provinciales. Además, el proceso de asentamiento de acuerdo a la fórmula militar de la *hospitalitas* tendría sentido en el sur de la *Gallia,* cuando en 418 se asentó a las tropas godas a cambio de sus servicios de armas y se les entregaron tierras para repartirse. Sin embargo, cuando se llevó a cabo el asentamiento generalizado en la península Ibérica el Imperio romano de Occidente ya no existía, y no es fácil encontrar motivos para un reparto ordenado de acuerdo a modelos militares romanos, más bien sería el simple derecho de conquista el que moviese el proceso de ocupación de tierras y, llegado el caso, la expropiación de las mismas. En un proceso simple de sustitución de poderes, al margen de pacto alguno, todas las tierras públicas y posesiones imperiales habrían pasado a manos de la monarquía visigoda. De una manera razonable, las tierras abandonadas no tendrían por qué ser objeto de disputa, y la convivencia con los provinciales podría hacer innecesaria una política masiva de expropiaciones. La misma referencia al matrimonio de Teudis con una rica propietaria de la Tarraconensis, como un mecanismo de incrementar su riqueza y dotarse de un ejército privado, avala esa vía pacífica de incorporación a la propiedad. En el mismo sentido podría alegarse la aparente incorporación temprana de las antiguas aristocracias hispanorromanas y de los nuevos propietarios godos en una clase única de grandes propietarios.

Se ha de valorar igualmente la cuantía del contingente invasor. El problema es que no hay posibilidad de precisar el número de inmigrantes. Las cifras barajadas tradicionalmente, de 80/100.000 godos asentados, son meramente hipotéticas; de aceptarse, y aceptando igualmente que la Península contase con 4/6 millones de habitantes, supondría una población asimilable en términos demográficos, y que no necesitaba de una sistemática expropiación de tierras privadas. Además, el valor de estas cifras, con relación a la ocupación del suelo, debe relativizarse aún más por cuanto no conocemos los procesos lo bastante bien como para saber cuántos de esos visigodos pasarían a ser cultivadores directos y cuántos rentistas o burócratas. En este sentido, se ha de valorar una consideración según la cual el reparto en tercias no afectaría tanto a la propiedad, o a la explotación, cuanto al usufructo, a la renta. Esta interpretación de las fuentes, introducida en el debate historiográ-

fico en los últimos años, ha abierto nuevas vías de estudio en los procesos de asentamiento de los pueblos germanos. Resuelve el gran escollo que supone aceptar un proceso de revisión catastral con repartos masivos de propiedades y dependientes, pero introduce otro que no tiene una solución más fácil: aceptar que los godos fueron capaces de poner orden en el complejo sistema fiscal tardoantiguo y aplicarlo a un modelo de Estado rentista que no se corresponde con los testimonios del periodo. Debate éste que, por otro lado, tiene validez, insistimos, para el asentamiento al norte de los Pirineos, pero es más difícil de aplicar al proceso de conquista en Hispania.

El sistema de explotación de la tierra en época bajoimperial se apoyaba en el trabajo subordinado. Bien se tratase de esclavos o de colonos, las grandes propiedades habían generado un sistema económico que había arrinconado la figura del pequeño propietario, productor independiente. La sociedad goda, además, estaba lejos de ser igualitaria, y es probable que una parte de la población fuese ya dependiente en el momento de entrar en la Península. En este aspecto, la ordenación social goda se asimilaba perfectamente a las estructuras socioeconómicas precedentes y sus elites aristocráticas se hicieron pronto un hueco entre la aristocracia hispano-romana. Cualquier lector atento de la legislación visigoda entre Eurico y los últimos reyes de Toledo, apreciará enseguida que, comparativamente, el conflicto romano-godo es prácticamente inexistente, mientras que el conflicto socioeconómico es omnipresente. Los campesinos visigodos y la aristocracia guerrera no se incorporarían a la propiedad de la tierra en igualdad de condiciones, las diferencias de origen se plasmarían en el lugar que cada uno ocupó una vez asentados. Por desgracia ignoramos los detalles del proceso.

A pesar de los problemas interpretativos que presenta la misma identificación de algunas de las necrópolis consideradas visigodas, debemos entender que las huellas arqueológicas del asentamiento visigodo en la Península responden a un claro criterio de ocupación y conquista, que tras asegurarse el control del valle del Ebro habrían pasado a ocupar la Meseta septentrional, y desde allí, controlando las principales vías romanas de comunicación habrían ido extendiéndose paulatinamente como una mancha de aceite que acabaría por darles el control peninsular. La elección de Toledo

tendría, como hemos anotado ya, un significado claramente estratégico, y la mayor concentración, aparente, de hallazgos en la cuenca del Duero, y en las inmediaciones de la misma ciudad de Toledo, respondería a esas motivaciones estratégicas ya aludidas y, probablemente, también a razones prácticas: la apropiación de tierras en una zona de baja densidad de población y una alta potencialidad agrícola. Sin olvidar que fuese la primera zona ocupada, el proceso en años sucesivos se llevó a cabo partiendo de un asentamiento consolidado.

Las conquistas territoriales antes de Leovigildo

El proceso de conformación de la monarquía toledana, su capacidad de imponerse en el ámbito peninsular, resultó más complejo de lo que la referencia simplificadora que hemos hecho a la integración socioeconómica daría a entender. En esencia se trataría de invertir el proceso que se había consolidado a lo largo de todo el siglo V. Había que imponerse sobre los poderes locales atomizados, lo que requería someter a modelos uniformes administraciones locales absolutamente dispersas, y conseguir, a la fuerza o mediante negociación, el consenso de las aristocracias locales, e incluso del clero, lo cual resultó bastante difícil por cuanto los recién llegados eran arrianos. Era necesario, por supuesto, que la recuperación de la monarquía por parte de los visigodos se consolidase.

La tutela de Teodorico se vio sucedida por el reinado de Teudis, ya hemos tenido ocasión de referirnos a él, quien aprovechó en su beneficio el desconcierto interno de la aristocracia visigoda y, probablemente, las clientelas generadas como responsable militar ostrogodo. La sucesión en Teudisclo, casi con seguridad uno de los clientes del anterior, fue un mero tránsito. Así, cuando Agila fue elegido por aquellos que acabaron con Teudisclo, se reabrió el camino hacia la consolidación de una monarquía visigoda sin ingerencias ajenas a su propia tradición. Fue un proceso lento y complejo, a la postre inacabado, pero que ahora exigía, por un lado, reorganizar la estructura de poder, es decir, redefinir la monarquía misma en función de su independencia territorial y, por otro, consolidar los territorios mismos sobre los cuales ejercer esa sobera-

nía. El proceso se presentó complejo en ambos terrenos. Los primeros problemas surgieron por la falta de acuerdo entre los nobles godos a la hora de buscar sustitutos a la dinastía extinguida con la muerte de Amalarico. En la práctica, ya con la desaparición de Alarico II se había dado un vacío político que no fue fácil de resolver. El periodo de reyes ostrogodos influyó negativamente en el proceso dinástico. Al romper por más de cuarenta años las propias tradiciones de liderazgo que habían mostrado su eficacia durante el siglo anterior, alentó el sentimiento de igualdad entre los distintos clanes godos, que aspiraron ahora a erigirse en titulares de la realeza. Este proceso no haría sino fortalecer las tendencias centrífugas de poder que hemos analizado para el siglo precedente.

El problema se complica aún más porque el periodo de anarquía que iba a suceder a la elección de Agila coincide con un vacío en la documentación histórica. Parece que en la muerte de Teudisclo estuvo implicada la gran mayoría de la aristocracia visigoda, quienes de manera inmediata eligieron al nuevo rey. Sin embargo, esa unanimidad se iba a quebrar cuando Agila tuvo el primer contratiempo de su reinado. En el año 550, uno después de su elección, la ciudad de Córdoba se levantó contra el nuevo rey, literalmente se levantó contra los godos. Las motivaciones no se conocen. No hay indicios suficientes para saber si había implicaciones religiosas, poco probable, o si respondía, más verosímilmente, a la lógica del largo periodo de práctica autonomía de la ciudad o de toda la región. Cabe la posibilidad, pues, de que fuese una respuesta a la previsible iniciativa del nuevo rey de someter a su control las principales ciudades hispano-romanas. La campaña de Agila contra la ciudad de Córdoba fue un rotundo fracaso, lo que nos da idea de la fuerza de la resistencia. El rey perdió a su hijo y una gran parte de su ejército y del tesoro real. Esta referencia es interesante porque implica que el rey aún acarreaba el tesoro cuando marchaba de campaña y que no había elegido aún una sede de gobierno permanente y bien protegida. El tesoro era un símbolo esencial de su poder y su pérdida probablemente conllevó una merma de su prestigio y la capacidad de aunar voluntades a su favor. Debilitado militarmente, Agila se retiró hacia Mérida, la ciudad en la que los visigodos habían instalado su bastión avanzado en el sureste peninsular desde que se la arrebataron a los suevos un siglo antes. Pero su posición

de desprestigio fue aprovechada ahora por otro noble visigodo, Atanagildo, quien en 551 se declaró en rebeldía contra el rey y se hizo fuerte en Sevilla.

La rebelión de Atanagildo iba a tener una gran trascendencia para el futuro de la Hispania visigoda. Atanagildo, inseguro sobre sus posibilidades de éxito, pidió ayuda a Justiniano quien, en el verano de 552, envió tropas a la Península en su apoyo. En principio, esta ayuda sirvió para derrotar a las tropas de Agila, pero el enfrentamiento no fue definitivo y los conflictos se prolongaron durante tres años, situación que minaba la capacidad militar de los visigodos, de uno y otro bando, y que, a la postre, beneficiaría a los bizantinos. El conflicto se resolvió de una manera sorprendente. Los seguidores de Agila le asesinaron en Mérida y aceptaron como rey a su rival en la primavera de 555. Atanagildo, quien se consideró rey desde el momento de la revuelta, al menos así dató después los años de su reinado, pretendió ahora que los soldados enviados por Justiniano abandonasen la Península. Sin embargo, la corte de Constantinopla tenía otros planes. En su empeño por restaurar la antigua grandeza de Roma, que el emperador había proclamado formalmente en el año 536, se incluía la reconquista de Hispania, una vez en la Península no estaban dispuestos a abandonarla. Atanagildo recurrió a las armas, pero no pasó de arrebatarles algunas ciudades. Los bizantinos iban a ocupar, de manera inmediata, una franja que abarcaba toda la zona mediterránea de la Baetica, alcanzando incluso hasta Cádiz, y la mayor parte de la Cartaginensis costera, hasta Valencia; esto suponía el control de todos los enclaves costeros, con enorme trascendencia estratégica, así como importantes ciudades del interior, aunque el valle del Guadalquivir quedó en manos de los visigodos. La corte de Constatinopla siempre alegó la legitimidad de su presencia, amparándose en un acuerdo entre Atanagildo y Justiniano. El contenido del mismo se desconoce, pero es probable que en el momento desesperado en que el usurpador visigodo solicitó la ayuda bizantina le ofreciese dichos derechos territoriales, quizás incluso algún tipo de sumisión personal, que quiso revocar, aunque infructuosamente, cuando se libró de Agila. Durante casi ochenta años, la presencia de tropas imperiales se iba a convertir en uno de los principales quebraderos de cabeza de la monarquía visigoda, no sólo por el

significado militar de su presencia, sino por las implicaciones religiosas que conllevaba, especialmente mientras la monarquía visigoda fue arriana.

A la presencia de los soldados bizantinos en el sur se unía la continuidad de la monarquía sueva en el noroeste. No era un peligro inminente. Los suevos, poco poderosos, apenas habían desarrollado en estos momentos la capacidad de liberarse de la presión visigoda. Sin embargo, la presencia bizantina en el sur se vio acompañada de una indudable actividad diplomática. Poco después del año 550, aunque el momento preciso es confuso, pero coincidiendo con esta presencia de las tropas de Justiniano en el sur peninsular, llegó al reino suevo un misionero panonio de nombre Martín. Las fuentes recuerdan su tarea como evangelizador entre los suevos arrianos, aunque cautamente silencian cualquier vínculo con la corte de Constantinopla o con las autoridades bizantinas. Martín no sólo consiguió la conversión del rey suevo y de su pueblo al catolicismo, sino que desde el monasterio de Dumio, fundado con apoyo real en las afueras de Braga, la capital sueva, iba a ejercer una enorme influencia sobre la corte, contribuyendo, sin duda alguna, a impulsar la estructura organizativa del reino de manera paralela a la reestructuración de la Iglesia gallega. Este empeño incluyó la erradicación del priscilianismo, la lucha contra la idolatría y el paganismo y la creación de nuevas sedes episcopales con una red de iglesias rurales que integraron todo el territorio del reino. Si tenemos en cuenta que, en su periplo hasta Gallaecia, Martín parece haber pasado por la Gallia, donde probablemente ha contactado con algunas de las figuras más destacadas de la Iglesia gala, es razonable que la monarquía visigoda se sintiese literalmente rodeada de enemigos. La entrega en matrimonio de las dos hijas de Atanagildo a sendos reyes francos, Brunequilda a Sigiberto de Austrasia y Galsuinda a Chilperico de Neustria, acompañadas de cuantiosas dotes matrimoniales, no consiguieron atajar las tensiones, contribuyendo sin embargo a la ruina económica de la monarquía y del reino. Con todo, de alguna manera, a pesar de sus diferencias, francos y visigodos tenían un punto de referencia común, sus sospechas respecto a las intenciones bizantinas, de ahí que, aunque sin dar lugar a soluciones de largo alcance, pretendieran tímidas aproximaciones dinásticas. Debemos aclarar que Atanagildo

estaba casado con la princesa franca Gosvinta, quien más que apaciguar los ánimos contribuiría en el futuro a enardecerlos.

La situación de Atanagildo no fue nunca cómoda. La revuelta cordobesa se reavivó de manera casi inmediata y fue capaz de afirmar su independencia hasta la época de Leovigildo, y hay indicios para suponer que no fue el único núcleo de resistencia en el valle del Guadalquivir. La misma Sevilla, donde se había hecho fuerte frente a Agila, se levantó contra él y se mantuvo en esta situación durante más de diez años, hasta que fue sometida a finales de 567 o en 568. A su muerte, ese mismo año 567, Atanagildo dejaba un panorama desolador. Por un lado, la pérdida del tesoro por parte de su predecesor había mermado la hacienda pública, lo que obligó a una manipulación monetaria que no sólo agravó la situación sino que, probablemente, generó una razonable desconfianza hacia un sistema monetario que de por sí era complejo, pues aún circulaba bajo la forma de imitaciones imperiales. Por otra parte, la necesidad de centrar los esfuerzos militares en el sur de Hispania alentó los procesos disgregadores en las áreas periféricas del norte y noroeste. No sólo el reino suevo se sintió libre de presión e inició el proceso de renovación, al que Martín contribuyó notablemente, sino que los pueblos de la cornisa cantábrica, del alto Ebro, o de las zonas montañosas limítrofes del Duero, en las proximidades del territorio suevo, reforzaron su sentimiento de independencia respecto a los nuevos dueños teóricos de Hispania.

Con todo, Atanagildo parece haber fallecido de muerte natural y no hay constancia de intentos por usurpar su poder. Sus fracasos deben ser contrastados con sus esfuerzos. Las revueltas en el sur meridional deben ponerse en relación con la presencia de los bizantinos. No hay testimonios que prueben un compromiso directo de las tropas imperiales con la aristocracia hispanorromana rebelde al poder visigodo, pero su mera presencia en las inmediaciones era un estímulo para buscar la vuelta a una situación perdida hacía siglo y medio pero que, por su misma lejanía, podía verse en términos de un pasado de gloria. Atanagildo debió, por lo tanto, simultanear el esfuerzo de atajar a las ciudades rebeldes y el de contener a las tropas bizantinas hasta fijar una frontera, o quizá mejor unas áreas de influencia. Los imperiales construyeron ahora un sistema defensivo que sería duradero, aunque su estructura exacta es difícil de preci-

sar. Cabe la posibilidad de que se firmase un nuevo acuerdo de aceptación de la situación que permitiría a los visigodos concentrarse en los problemas internos y, por ejemplo, tomar la ciudad de Sevilla. Atanagildo dio un paso más en el proceso de territorialización de la monarquía al trasladar a Toledo su residencia. Como hemos anotado, la ciudad había ido ganando importancia desde antes de la penetración visigoda pero, en el nuevo proceso de conquista, orientado desde el centro de la Península a la periferia, Toledo equidistaba de los tres focos fundamentales de conflicto del reino, a la vez que se situaba estratégicamente en las vías de comunicación hacia la Lusitania, la Baetica y la Tarraconensis. En situación de inseguridad, también la alejaba por igual de todos ellos. La ciudad pasaba a ocupar una función de capitalidad del reino que perduraría hasta su desaparición tras la invasión musulmana.

La crónica de Juan de Bíclaro inicia con la noticia de la muerte de Atanagildo su narración de los asuntos internos de Hispania. Gracias a esta crónica la información disponible para los veinte años siguientes es mucho más abundante y más precisa. Así todo, en su descripción, da la sensación de que Liuva es promovido a la dignidad regia de manera inmediata; sin embargo, Isidoro de Sevilla anota que durante cinco meses los visigodos no tuvieron rey alguno. No da explicación para tal suceso, pero sabemos que Liuva fue elegido en la Narbonensis. Lo más razonable es suponer que se dio un problema de indecisión: los partidarios del rey muerto no debieron contar con apoyos suficientes, mientras que los aristócratas que se enfrentaban al peligro franco en la Septimania necesitaban un liderazgo inmediato que resolvieron con la elección de Liuva, quizás el *dux* responsable de las operaciones militares en la frontera franca. Su elección, forzada por las circunstancias, no ayudaba a consolidar la monarquía, de hecho, la institución regia no había conseguido, después de Vouillé y el periodo de presencia ostrogoda, éxitos significativos que dotasen a la figura del rey de prestigio suficiente para articular a su alrededor una política coherente. Cuando Liuva accedió al trono, el reino distaba mucho de haber consolidado sus fronteras exteriores, amenazadas por francos, suevos y bizantinos, mientras que internamente debió hacer frente a múltiples revueltas regionales que, en la práctica, mantenían sus dominios fraccionados, sin contar con las pugnas nobiliarias entre los aristócratas go-

dos que el desacuerdo para elegir al sucesor de Atanagildo evidencia. A todo ello se une la incapacidad fiscal y la intrínseca debilidad institucional de la monarquía tras la pérdida del tesoro regio en Córdoba, o al menos de una parte de él, que, por otro lado, había sido ya mermado a manos de los francos sesenta años atrás.

Liuva reforzó su débil posición asociando al trono a su hermano Leovigildo en el año 568, quien, casi simultáneamente, contrajo matrimonio con Gosvinta, la viuda de Atanagildo, probablemente a la búsqueda de ganarse a la facción del rey difunto. Leovigildo asumió su condición de rey con los mismos derechos que su hermano, lo que podría interpretarse igualmente como un signo de debilidad de la institución, una salvaguarda en caso de acaecer una inesperada muerte de Liuva, a la vez que un reparto geográfico que dejaba a Leovigildo el control de Toledo y, junto a ello, el de la administración de la corte y los territorios peninsulares. En la práctica, se daba una separación territorial entre la Narbonensis e Hispania que se mantendrá durante toda la etapa visigoda. Tanto Juan de Bíclaro como Isidoro dan a entender que Leovigildo es elegido rey de la Hispania Citerior y, cuando Liuva muera, el biclarense reconocerá que Leovigildo reúne bajo su potestad, en un solo reino, Hispania y la Gallia Narbonensis. No está claro si este mecanismo de división del poder tenía precedentes tribales entre los godos, pero la existencia de jefaturas compartidas en el pasado de la tradición germánica sí está atestiguado en otros pueblos, probablemente a la búsqueda de evitar tanto vacíos de poder como, ocasionalmente, la toma de decisiones unilaterales. Cuando Liuva murió en 572, Leovigildo quedó como rey único, lo que no parece haberle sido discutido por nadie, abriendo paso a un periodo fundamental en la historia del reino visigodo hispánico.

Leovigildo

La conquista de Hispania

> Leovigildo, habiendo obtenido el principado de Hispania y de la Gallia, decidió ampliar su reino con la guerra y aumentar sus bienes. En efecto, teniendo de su parte la entrega de su ejército y

el favor que le granjeaban sus victorias, acometió felizmente brillantes empresas: se apoderó de los cántabros, tomó Aregia, sometió a toda Sabaria [sometió la Orospeda]. Sucumbieron ante sus armas muchas [todas] ciudades rebeldes de Hispania. Dispersó también en diversos combates a los soldados (bizantinos) y recuperó, mediante la guerra, algunas plazas fuertes ocupadas por ellos. Venció, además, después de someterle a un asedio, a su hijo Hermenegildo, que trataba de usurparle el mando [reino]. Finalmente llevó la guerra a los suevos y redujo su reino con admirable rapidez al dominio de su nación. Se apoderó de gran parte de Hispania, pues antes la nación de los godos se reducía a unos límites estrechos. Pero el error de la impiedad ensombreció en él la gloria de tan grandes virtudes.

El relato de Isidoro de Sevilla aquí recogido resume, de manera clara y precisa, el enorme éxito que Leovigildo acumuló en pocos años de reinado en su pretensión de crear una estructura territorial unitaria. Pero no sólo eso, denota un orden y una determinación que fueron signo de identidad de su reinado. La incapacidad para imponerse sobre las regiones y ciudades rebeldes, o sobre los pueblos que se negaban a aceptar la soberanía visigoda, había supuesto uno de los problemas fundamentales de Liuva y, especialmente de sus dos predecesores. La revuelta de Córdoba había sido el capítulo más destacado, pero, como hemos anotado, no el único. El relato de Juan de Bíclaro, además de completar el de Isidoro, ayuda a encontrar un orden y una lógica en las iniciativas militares de Leovigildo.

Juan de Bíclaro considera que las conquistas buscaban restablecer los límites primitivos del territorio visigodo que, en su percepción, habrían sido reducidos por diversas rebeliones. Es probable que este cronista, quien representa un claro ejemplo de historiografía oficialista al servicio de la propaganda de la monarquía, pretendiese dar un tono de legitimidad a las conquistas visigodas, quizá remontándose a tópicos de la época de Eurico, cuando en realidad, en muchos casos, se trata de la conquista de zonas que desde poco después de 409 habrían funcionado de manera autónoma. Según su relato, la primera iniciativa de Leovigildo se dirigió contra los territorios bizantinos. Así, en el año 570, avanzó hacia la

Bastetania y la ciudad de Málaga, de donde, tras devastarlas, regresó victorioso. No da cuenta de la recuperación de estos lugares (en el caso de Málaga probablemente se está refiriendo a zonas de su territorio), pero sí del hostigamiento a las tropas imperiales. Algunos indicios apuntarían a la conquista de Baza. Al año siguiente, merced a la traición de un habitante de la localidad de nombre Framidaneo, Leovigildo tomó de noche la ciudad de Asidona, probablemente Medina Sidonia, que describe como una fortaleza, mató a sus defensores y la recuperó para los godos. Estas campañas no sirvieron para expulsar a los bizantinos, pero marcaban una posición de fuerza: probablemente le permitieron consolidar sus posiciones en la frontera y, sin el temor a un ataque desde la provincia bizantina, afrontar la reducción de Córdoba. Ésta se produjo en 572. El cronista anota que se tomó de noche y, aunque no lo dice expresamente, atendiendo al paralelismo con el caso de Asidona, es probable que mediase también algún tipo de traición. Su conquista corrió pareja a la toma de muchas ciudades y fortalezas *(urbes et castella)* tras matar a multitud de rústicos. Parece evidente que la revuelta de Córdoba no implicaba a la ciudad en un sentido limitado, sino toda la región, probablemente cuando menos toda la campiña cordobesa, cuya vieja aristocracia hispanorromana habría sido capaz de organizarse de manera eficaz cuando el poder romano desapareció. Si en Córdoba se mantuvo alguna estructura de poder heredada de las instituciones provinciales romanas, lo cual es posible, ello no significó una continuidad del poder imperial, porque desaparecido el Imperio de Occidente se acabó el referente institucional. Es posible que los cordobeses contasen con algún tipo de soporte bizantino, de ahí los ataques hacia la frontera antes de la campaña, pero la posición de los imperiales no era lo bastante fuerte como para hacer causa común con la aristocracia hispana. A partir de ahora Córdoba parece haberse convertido en un importante centro administrativo del sur hispano, como atestigua la importancia de sus emisiones monetales y el que desde allí se decretasen algunas leyes reales.

Consolidada la situación en el centro y sur de la Península, Leovigildo dirigió sus movimientos hacia las zonas periféricas del oeste y del norte. No creemos que en este cambio de escenario geográfico interviniese la muerte de su hermano Liuva, que se produ-

jo poco antes de la campaña siguiente. En 573 derrotó a los sappos y tomó Sabaria. Se trate de una ciudad o de un territorio amplio, una provincia como añade el cronista a continuación, son referentes étnicos y geográficos desconocidos en las fuentes clásicas. Atendiendo a razones toponímicas, especialmente a la vinculación con el río Sabor y términos emparentados, incluso con la comarca de Sanabria, se ha situado a este pueblo y su territorio en el occidente de la Meseta norte, en los límites con el reino suevo.

En el año 574 dirigió sus esfuerzos militares a controlar la provincia de Cantabria. La escueta narración alude a la toma de Amaya, al sur de la cordillera Cantábrica, que de alguna manera simbolizaba el centro de poder de la región, y a la captura de riquezas. No habla, en esta ocasión, de cántabros, no alude a un elemento étnico, como en el caso anterior, sino que utiliza el termino *pervasores*, que tiene el significado político de usurpadores. Es difícil sacar conclusiones significativas, como lo es hacerlo a partir de la referencia al «senado» de los cántabros recordado por Braulio de Zaragoza en su *Vida de san Emiliano*, pero es probable que la combinación de ambas lecturas deba asociarse con un nivel político más desarrollado. A los ojos de Juan de Bíclaro, no se trataba de un grupo poco estructurado con un referente étnico, sino de una estructura organizativa más compacta que, incluso, podía estar expandiéndose a costa de territorios que los visigodos consideraban claramente propios; en tal caso *pervasores* puede aludir a saqueadores o invasores. Unos años más tarde, Isidoro de Sevilla, al referirse a los mismos acontecimientos hablará directamente de cántabros. Más difícil es identificar los problemas de Cantabria, como se ha propuesto en alguna ocasión, con un posible movimiento de tropas suevas, incluso un intento del nuevo rey Miro de salir fuera de sus fronteras, aunque en 572 le hemos visto guerreando contra los runcones, un pueblo no localizado pero probablemente situado en los límites nororientales de su reino. Pero, es indudable que los suevos podían ser un problema y las campañas en Sabaria y Cantabria pretendían ahora reforzar la frontera noroeste.

La alusión a la obtención de riquezas tras la toma de Amaya es igualmente importante. Es probable que la conquista de Córdoba conllevase la recuperación del tesoro arrebatado a Agila. Ahora éste se incrementa con las riquezas capturadas a los cántabros. La

conquista de territorio, enmascarada de alguna manera por Juan de Bíclaro como la restauración de un dominio histórico, formaría parte de un fundamental proceso de territorialización que alcanzará un significado cada vez mayor en la concepción política del reino de Toledo. Sin embargo, Leovigildo dirimía ahora una batalla muy específica que era la de su prestigio y su capacidad para encarnar una monarquía fuerte. Para ello necesitaba dos elementos esenciales; por un lado, un prestigio militar, el rey godo era todavía, esencialmente, el líder guerrero eficaz en la batalla; por otro lado, su jefatura se prestigiaba en la medida que era capaz de aportar riqueza a sus seguidores, botín en la batalla y compra de voluntades, pues el concepto de fidelidad implicaba una «cultura del regalo», de la entrega de contrapartidas que el rey debía poder atender. No podemos olvidar, además, que en la definición misma de la condición del rey se incluye la existencia del tesoro regio, una posesión inalienable garante de futuras fidelidades y cuya transmisión, de alguna manera, legitimaba la transferencia del poder regio. Si la monarquía visigoda quería hacerse fuerte necesitaba conquistas, victorias y riqueza. No es casual que Juan de Bíclaro, en su crónica, narre la asociación al trono por parte de Leovigildo de sus hijos, Hermenegildo y Recaredo, al mismo tiempo que da cuenta de una de sus campañas victoriosas, en concreto de la toma de Sabaria.

La campaña de 575 es aún más difícil de valorar. En la descripción del biclarense, Leovigildo invade los montes Aregenses, lo que se corresponde con la toma de Aregia en el relato paralelo de Isidoro. En este caso, no se alude a una entidad étnica, a unos usurpadores o a una ciudad rebelde. Leovigildo hace efectiva la conquista tras capturar a un tal Aspidio, señor del lugar *(Aspidius loci seniorem),* su mujer y sus hijos, sus riquezas y territorios. Ni el nombre del personaje, ni la calificación de su poder son indicio suficiente para saber qué tipo de poder representaba. No sabemos si era un noble hispanorromano, un aristócrata de origen indígena, incluso un noble suevo que se habría situado en una posición de semiindependencia en alguna zona montañosa en los límites de León/Orense o del noreste del actual territorio portugués, donde suele ubicarse la noticia. Su tipificación como «señor del lugar» puede asociarse, sea cual sea su origen, con un gran propietario con capacidad de movilizar un ejército privado y de ordenar «po-

líticamente» un territorio, con independencia del poder suevo y del visigodo.

Si la ubicación de Aregia es correcta, se justificaría que la campaña de 576 fuese dirigida contra la frontera sueva, aunque de momento este conflicto se aplazó por medio de un acuerdo diplomático con los enviados del rey Miro. Como reconoce Juan de Bíclaro, se trató de una solución temporal. El reino suevo molestaba ya a la ambición de Toledo, pero su extensión y su carácter exigía otro tratamiento. En el año 577, Leovigildo aún tuvo que hacer frente a otro problema interior, la conquista de la Orospeda. No sabemos si se trataba de una región no conquistada previamente o de una revuelta reciente. Si su ubicación en el sureste, en el interior de la Cartaginensis o en el oriente de la Baetica, es correcta (suele identificarse en las sierras de Cazorla y Segura), puede tratarse de un levantamiento de aquella zona del entorno cordobés tanto tiempo rebelde, o de un levantamiento circunstancial instigado por los imperiales. Es más difícil imaginar en ese entorno una región rebelde desde antiguo, pues, en buena lógica, Leovigildo habría atajado el problema al tiempo que fortalecía la zona de contacto bizantina o tomaba Córdoba. En cualquier caso, igual que en aquella ocasión, el sometimiento de esta *provincia* se completó tras la toma de *civitates atque castella,* estructuras locales coordinadas en torno a algún tipo de poder regional. En el esquema narrativo del biclarense, el año 578 marcó un momento esencial en el reinado de Leovigildo: «El rey Leovigildo, eliminados en todas partes los tiranos y usurpadores de Hispania, alcanzado el sosiego con su propio pueblo descansó, y fundó una ciudad en Celtiberia que, por el nombre de su hijo, se llama Recópolis: a la que adornó con admirables obras en muralla y (áreas) suburbanas, concediendo los privilegios de la nueva ciudad para el pueblo».

Las conquistas han logrado su objetivo. Leovigildo ha conseguido la estabilidad en el poder por medio de lo que el autor llama la conciliación con su pueblo, el consenso en torno a su liderazgo, y la eliminación de los poderes que se resistían a su política integradora. La referencia a «tiranos y usurpadores» *(tyrannis et pervasoribus)* podía incluir tanto a las estructuras de poder local o regional de índole diversa, a las que hemos hecho alusión, como a las resistencias de la propia aristocracia visigoda. En este sentido, Gre-

gorio de Tours hace notar que Leovigildo acabó con aquellos que acostumbraban a matar a los reyes, e Isidoro recuerda que realizó confiscaciones de tierras. Estabilizada igualmente la situación en la frontera bizantina y contenida temporalmente la hostilidad franca (en esas fechas está concertando el matrimonio de su hijo Hermenegildo con la hija del rey merovingio Sisberto), el rey podía ahora descansar y conmemorar su obra con una muestra propia del antiguo poder imperial, una gran obra edilicia de carácter autocelebrativo: la construcción, a sus expensas, de una ciudad, magnificada por una fábrica lujosa y unas murallas poderosas. Este relato tiene dos implicaciones cuya trascendencia merece capítulos independientes, por un lado, la forma de gobernar de Leovigildo, que inaugura usos desconocidos en la tradición visigoda; por otro, la significativa denominación de la ciudad, la cual, si es cierto que, como sostiene Juan de Bíclaro, se asocia a la persona de Recaredo, podía implicar una ruptura en el equilibrio familiar de poder que traería graves consecuencias para su reinado.

La redefinición del poder real

Leovigildo no puede ser recordado únicamente por sus iniciativas militares. A largo plazo, resultan más trascendentes sus esfuerzos para fortalecer la monarquía visigoda y el conjunto de las instituciones del reino, incluyendo la redefinición de los mecanismos ideológicos sustentantes del nuevo poder del Estado. Leovigildo es presentado por Isidoro como un renovador formal de la monarquía, el primero que se presentó ante los suyos en *solium* y vestido con ropajes diferenciados, ya que anteriormente, dice el obispo de Sevilla, tanto el asiento como la indumentaria eran comunes para el rey y para su pueblo. Esta noticia podría ser anecdótica si fuese un hecho aislado, sin embargo, esta exteriorización ritual era parte de una serie de iniciativas que pretendían situar a la monarquía, definitivamente, en el vértice de la pirámide del organigrama social y político de la Hispania visigoda. La incorporación de un vestido fastuoso, probablemente acompañado de cetro, púrpura y diadema de pedrería, junto a la posición preeminente, simbolizaban el lugar destacado por encima del pueblo y de la aristocracia. El monarca visigodo

adquiere plena conciencia del alcance de su soberanía independiente, y puede manifestarla externamente a través de un boato fastuoso que le sitúa, además, por encima del resto de la nobleza, desligándose así completamente de la vieja tradición germánica que concebía al soberano como el *primus inter pares*. Pero no fueron estos los únicos elementos a los que recurrió Leovigildo.

En su plan de actuación, que parece emular de forma consciente las formas imperiales, iba a ocupar un lugar importante la nueva sede regia, Toledo. La elección de Toledo no parece obra de Leovigildo. Ya vimos como Teudis, en 546, había promulgado en la ciudad un decreto sobre las costas procesales, y Atanagildo habría fijado su residencia en la misma. Sin embargo, con Leovigildo, Toledo fue dotada de una autoridad que estaba por encima de aquellas otras ciudades hispanas que podían reclamar una dignidad amparada en la tradición. Las *Vidas de los Padres de Mérida* testimonian perfectamente la resistencia que la capital de la Lusitania, y antigua sede del vicario de Hispania, presentó al poder central y a la preeminencia misma de la sede regia. La elección de Toledo no estaba vinculada con su significado precedente. No había sido un centro de poder, ni una ciudad rica pero, en las circunstancias geopolíticas del momento, su ubicación estratégica y su misma facilidad defensiva la hicieron una elección afortunada. Leovigildo quiso hacer de ella una auténtica *civitas regia*, título que recibirá desde el concilio III de Toledo, en el año 589, en un intento de equipararla con Constantinopla. Con el tiempo, Toledo se convirtió en sinónimo del poder real, fue engrandecida y embellecida por los reyes, caso de Wamba; fue sede de los concilios de la Iglesia visigoda, de cuyo significado político hablaremos; su episcopado pasó a ser metropolitano y su iglesia, la primera del reino. En Toledo tendrá lugar la confirmación de los reyes por medio de la unción, cuando ésta se imponga. De alguna manera, la capital del reino viene a sustituir el papel que hasta ese momento ocupaba el tesoro regio: poseerla definirá la autoridad del soberano, allí se guardará el tesoro que, integrado ahora como bien patrimonial de la corona, seguirá siendo importante, pero ya no el primero, ni el único símbolo. La elevación de la ciudad a sede real probablemente fue acompañada de una reordenación de las circunscripciones administrativas, especialmente

de las viejas provincias que se mantuvieron en lo esencial fieles al antiguo esquema romano, aunque la ocupación bizantina y la existencia del reino suevo habría obligado a redefinirlas territorialmente. La existencia en las mismas de una demarcación militar encabezada por un *dux exercitus provinciae*, junto a una administración civil a cuyo frente se encontraba un *rector provinciae*, asistido por la figura del *comes civitatis* o *comes territorii*, evidencia el deseo de generar lazos fuertes y estables con los territorios conquistados.

En líneas generales, podemos decir que el reinado de Leovigildo supuso el salto desde un reino visigodo territorialmente reducido a un *imperium* peninsular. Como una muestra más de ello, a partir de Leovigildo, los visigodos van a acuñar una moneda propia de oro que imitará los tipos y el sistema imperial. Al margen de su significado económico, su valor simbólico es indudable, como lo es en Leovigildo el que acuñase monedas conmemorativas de sus victorias. Leovigildo implantó un sistema de moneda real independiente, lo que inauguró una época en la amonedación del Occidente europeo. Sus predecesores en el trono, y él mismo en los primeros años de su reinado, se limitaron a emitir anónimas imitaciones de monedas imperiales, en las que aparecían no sólo las efigies y los nombres de los emperadores, sino incluso, a veces, el nombre de las cecas imperiales. Pero, en los últimos años de su reinado, Leovigildo rompió definitivamente con esta tradición y asumió una prerrogativa tan genuinamente imperial como era la acuñación de monedas (trientes), que si bien mantuvieron en el anverso el retrato y el nombre del emperador, incluyeron su propio nombre en genitivo en el reverso, evidenciado así que se trataba de una acuñación real. En un segundo momento, en torno a 575, Leovigildo introdujo trientes completamente autónomos en los que no aparece ya ningún tipo de referencia al emperador bizantino y en los cuales constatamos la apropiación por parte de Leovigildo de títulos y apelativos imperiales como *Dominus noster, pius, inclitus, valens, iustus* y *victor*. La efigie real, representada con los atributos regios, aparecerá en adelante en todo el monetario visigodo, legalizando así las acuñaciones. Y, junto a ella, unas leyendas monetales que contienen, en el anverso, el nombre latinizado del soberano con su título de *rex*, frecuentemente abreviado en *RE* o *R*, introducido, en

algunas ocasiones, por las siglas de la expresión *Dominus Noster (D. N.)* y, desde tiempos de Wamba, habitualmente precedido por las abreviaturas de la fórmula *in Dei Nomine (I.D.N.M.N.);* y en el reverso, el nombre de la ceca, acompañado muy a menudo de uno o varios epítetos referentes a la realeza, siendo los más comunes *pius* e *iustus,* precisamente las virtudes que Isidoro considerará propias de la monarquía.

Del mismo modo, y como parte de la citada emulación imperial, en el año 578, Leovigildo fundará Recópolis. Tres años después, en 581, promoverá la construcción de Victoriacum, con el propósito de afianzar su autoridad en territorio vascón; actividad fundacional que se conoce al menos para otros dos reyes visigodos: Recaredo y Sisebuto. En el caso de Recópolis, cuando menos, parece claro que la ciudad no fue concebida con fines utilitarios, o como respuesta a necesidades estratégicas o poblacionales, sino por razones meramente propagandísticas, un grandioso símbolo del poder del rey.

Al menos otros dos aspectos deben ser mencionados entre aquellos a los que Leovigildo dedicó atención y que, sin ser nuevos, iban a formar parte, en el futuro, de los elementos definitorios de la institución monárquica visigoda. Por un lado, su papel como legislador; por otro, su política religiosa. Leovigildo llevó a cabo una revisión legislativa que resultó imperfecta porque no superaba aún la separación entre godos y romanos. Influido formalmente por la gran recopilación legal bizantina llevada a cabo por Justiniano *(Corpus Iuris Civilis),* su *Codex Revisus* no se ha conservado, aunque sus leyes pasaron como *antiquae* a la *Lex Visigothorum,* gran recopilación completada en lo esencial por Recesvinto, promulgada en 654 tras ser revisada por el concilio VIII de Toledo. Por lo que sabemos, el código de Leovigildo derogó el *Breviario* de Alarico y modificó el *Código* de Eurico, suprimiendo las leyes en desuso y corrigiendo muchas que se habían quedado anticuadas. La influencia relativa que en el mismo pudiesen tener soluciones de origen germánico, o aquellas genuinamente romanas de influencia bizantina, nos es desconocida, pero la iniciativa es, en sí misma, indicativa de su afán institucional y, sobre todo, de generar una legislación propia para su reino, que no necesitase de códigos prestados.

Su deseo de crear una dinastía real no es, en su caso, un fenómeno nuevo. Leovigildo, en su mirada hacia modelos imperiales, ya fuesen éstos los del desaparecido Imperio de Occidente o los más inmediatos de Bizancio, identificó la grandeza de su poder con la creación de una dinastía fuerte. La eliminación de enemigos internos y la asociación al trono de sus hijos, Hermenegildo y Recaredo, parecen apuntar en este sentido. Dentro de la política de alianzas matrimoniales tendentes a estabilizar las relaciones con sus vecinos del norte, Leovigildo había casado a Hermenegildo con la princesa católica franca Ingundis. Luego, en una iniciativa que puede dar pie a muchas especulaciones, pero que en principio no tendría por qué ser vista como algo anormal, Leovigildo encargó a su hijo el gobierno de la Baetica y, por lo tanto, el control de la frontera bizantina, un puesto de enorme responsabilidad pues, además de esa política de frontera, le ponía al frente de regiones que en años anteriores habían aprovechado cualquier ocasión para levantarse contra el poder del monarca visigodo. El puesto implicaba una alta confianza por parte de su padre, pues le entregaba el mando sobre todas las tropas que se encargaban de controlar las posesiones próximas a los imperiales y de contener cualquier incursión bizantina. Al poco de su marcha a Sevilla, de forma inesperada, el heredero se levantó contra el rey y reclamó el apoyo de bizantinos, suevos y francos, cuando menos de Gontran de Borgoña.

Una versión extendida de los hechos interpretó que Hermenegildo, bajo la presión de su esposa y de un monje o clérigo local, Leandro, que luego llegaría a ser obispo de la ciudad hispalense, había adoptado el credo católico, bautizándose con el nombre de Juan. En el contexto de reivindicación arriana que caracterizó buena parte del reinado de Leovigildo, tal iniciativa habría sido interpretada por el monarca como una traición, dando paso a un enfrentamiento abierto. Es posible otra interpretación: el encargo de hacerse cargo de la Baetica pudo ser visto por Hermenegildo como una maniobra para apartarlo de Toledo, lo cual beneficiaba las aspiraciones de su hermano Recaredo. Llegado allí, se levantó contra su padre para recuperar su poder, o el de la facción que lo amparaba, y ante la expectativa del fracaso llamó en su auxilio a los

católicos. En esta lectura, la conversión adquiere un carácter absolutamente político e interesado. El resultado inmediato fue que Hermenegildo se proclamó rey y los godos se escindieron en dos bandos, dos facciones que no necesariamente implicaron una lucha de católicos contra arrianos. De hecho, la población católica no pareció tomar claramente partido por Hermenegildo, lo que probablemente sólo signifique que entendieron que se trataba de un asunto exclusivamente godo, una pugna más por el control del poder, como la que unos años antes había enfrentado a Agila y Atanagildo.

Aunque Hermenegildo se levantó en la Baetica, y fue allí donde se dirimió en lo esencial el conflicto, es posible que hubiese detrás un problema en el interior del grupo dominante de la corte. El capítulo narrado por Gregorio de Tours, según el cual la esposa católica de Hermenegildo, Ingundis, habría sido violentamente tratada por Gosvinta, fanática arriana, hasta el punto de obligarla a convertirse por la fuerza, puede tener una lectura política y no sólo religiosa, más aún si la decisión de enviar a Sevilla a Hermenegildo pudo estar motivada por el deseo de Leovigildo de alejar esta violencia de la corte. Cabe la posibilidad de que hubiese una soterrada pugna por el poder, donde Gosvinta, el nexo del viejo grupo gobernante con el nuevo monarca, hubiese mostrado preferencias a la hora de buscar un heredero a Leovigildo. La edificación de Recópolis, a nombre de Recaredo, como indicio de esa preferencia, y el desprecio hacia Hermenegildo, aunque fuese interpuesto en la figura de su esposa, sería otro reflejo de esa lucha de facciones cuyo alcance se manifiesta en la revuelta misma. Una vez en Sevilla, y alejado de la corte, las intrigas políticas pudieron ser más evidentes, tanto que Hermenegildo se vio obligado a defender su posición mediante una manifiesta muestra de violencia, que la propaganda oficial tachó de *infidelitas* hacia su padre, y que sectores interesados, especialmente las fuentes no hispanas, pintaron como una pugna por motivos religiosos.

La revuelta, convertida esencialmente en una guerra civil entre godos, duró algo más de tres años, causando en el seno del reino más violencia y pérdidas que las tenidas en los enfrentamientos habidos con los poderes vecinos. Los intentos de Leovigildo para reunirse con su hijo, y arreglar por medio del diálogo la situación, fra-

casaron por el rechazo de Hermenegildo. El conflicto se resolvió exclusivamente por vía militar. En primer lugar, las tropas del rey controlaron Mérida, luego asediaron Sevilla y, por fin, tomaron algunas otras ciudades que se habían sumado a la revuelta, caso de Córdoba, que se levantaría ahora de nuevo, no tanto por simpatía hacia Hermenegildo, sino en función de sus propios intereses. Aristocracia local y episcopado católico habían colaborado durante años para mantener la autonomía de una parte de la *Baetica* y ahora buscaban recuperar esa situación, quizás esperando obtener un trato de favor si Hermenegildo salía victorioso frente a su padre, que representaba el más férreo centralismo. Aunque debe anotarse que fue un apoyo regional localizado, Leovigildo contaba con las simpatías de la mayor parte de la aristocracia territorial hispana, que sacaba ventajas de la pacificación alcanzada por el rey, postura en la que el credo religioso no parece haber influido. Tras la pérdida de Sevilla, Hermenegildo fue abandonado por sus aliados suevos, quienes probablemente temían un ataque de Leovigildo sobre su territorio mientras combatían en la Baetica, y también por los bizantinos que, con problemas para recibir refuerzos, vendieron su retirada a Leovigildo a cambio de 30.000 sueldos *(solidi)* de oro. Si el viaje de Leandro a Constantinopla tuvo por objeto recabar ayuda de la corte de Bizancio, la misión no tuvo éxito alguno. Simultáneamente, Leovigildo atajó por vía diplomática la posible intervención de los soberanos francos de Borgoña y Austrasia. Sin opción de buscar nuevas alianzas, refugiado en una iglesia de las afueras de Córdoba, Hermenegildo fue convencido por su hermano Recaredo para que se entregase; se presentó ante su padre y éste, tras despojarle de sus vestiduras regias, lo envió al exilio, primero a Valencia, luego a Tarragona, donde en el año 585 fue asesinado por un godo de nombre Sisberto, probablemente con conocimiento de su padre y su hermano.

La imagen de Hermenegildo como mártir católico convenía a Gregorio de Tours y al papa Gregorio Magno, tanto por motivos religiosos como, al menos en el caso del primero, también políticos, quienes impusieron su interpretación a la erudición de los siglos posteriores. Sin embargo, tal imagen no trascendió a la historiografía oficial del reino visigodo católico que ignoró su conversión y mucho más la condición de campeón de la causa nicena. El con-

flicto no se polarizó en función de las creencias religiosas de los contendientes, éstas fueron utilizadas de manera interesada, especialmente por Hermenegildo, quien al hacerse proclamar rey en Sevilla recurrió a la legitimación del clero católico en un afán de ganarse a la población hispanorromana, aunque su éxito fue muy relativo. Evidentemente esta información procede del campo vencedor, y muy especialmente del entorno de la corte en el periodo de Recaredo, el verdadero artífice de la conversión y muy posiblemente implicado en la muerte de su hermano. Pero esto no significa que el alcance religioso del conflicto deba ser minimizado: tanto Leovigildo como Hermenegildo acuñaron monedas donde utilizaron la propaganda religiosa, ambos proclamaban la ayuda de Dios en su beneficio. En sus ámbitos de influencia el uso de la fuerza o de cierta dosis de violencia probablemente fue inevitable. Sin duda alguna, Hermenegildo expulsó al clero arriano de Sevilla, de Mérida, Córdoba y las demás ciudades que se sumaron a su revuelta; las noticias que aluden a la persecución religiosa de Leovigildo deben entenderse igualmente en este contexto.

El frente norte. Vascones, francos y la conquista del reino suevo

En el año 581, mientras Hermenegildo ya se había hecho fuerte en el sur, Leovigildo volvió de nuevo su mirada hacia los problemas del norte. Su objetivo fue una campaña contra los vascones, en la que es imposible encontrar conexiones con la rebelión de su hijo. No era un problema nuevo y, dada la peculiar estructura organizativa de estos pueblos, atomizada y no sometida a esquemas políticos centralizadores, tampoco iba a ser la última intervención. Es posible que Leovigildo, cuyas actuaciones parecen haber respondido siempre a criterios de oportunidad, pretendiese dar tiempo a las negociaciones con su hijo, a la vez que demostraba su fuerza pacificando las regiones del norte. Cabe la posibilidad de que los problemas en la Baetica coincidiesen también con un proceso de expansión indígena o de especial virulencia de las campañas vasconas. Una moneda de Leovigildo con la leyenda *CUM D I RODA* ha sido ocasionalmente leída *cum Deo intravit Rodam* y puesta en relación con una campaña victoriosa en Rosas, en el li-

toral gerundense, a donde los vascones habrían llegado en sus correrías por el valle del Ebro. Es una lectura forzada. Roda puede corresponderse igualmente con la actual Roda de Isábena, en el Pirineo central, lo que, si aceptamos esta identificación, limita el alcance de la expansión vascona; además, a falta de una cronología precisa, podría conmemorarse una hipotética liberación posterior con motivo de una incursión franca, lo que sería posible tanto en el caso de Rosas como en el de Roda de Isábena, ambas estratégicamente situadas en pasos pirenaicos. En este contexto, se habría fundado Victoriacum, con la intención de controlar desde cerca el problema vascón.

Una conexión más evidente puede encontrarse entre la actuación de los francos en el norte y los problemas internos de Leovigildo. La ayuda franca a Hermenegildo había sido evitada por Leovigildo por medios diplomáticos. Por un lado, durante los años de la guerra civil, Leovigildo estuvo negociando con el rey Chilperico la boda de Recaredo con la hija de aquél, Ringuntis. Este acuerdo no llegó a hacerse efectivo pero, como ya se había hecho en otras ocasiones, se habría llevado a cabo con independencia de la diferencia de credo de ambos príncipes. Por otra parte, en cuanto a Childeberto, hermano de Ingundis, la mujer de Hermenegildo, sí parece que tuvo intención de actuar, quizá para defender a su hermana, como lo hizo contra los bizantinos cuando, a la muerte de Hermenegildo, Ingundis fue llevada como rehén a Constantinopla –no está claro si murió en el camino, en todo caso, su hijo Atanagildo sí llegó a la corte bizantina, donde se pierde su pista–. Las razones por las que al fin desistió se desconocen, pero probablemente están relacionadas con el buen hacer de los embajadores de Leovigildo.

Más curiosa es la actitud de Gontran quien, habiéndose mostrado neutral durante la revuelta de Hermenegildo, intentó ayudar a los suevos cuando Leovigildo se dirigió a conquistar Gallaecia en el año 585, enviando una flota que fue aniquilada por los visigodos. Pero, al mismo tiempo, intentó apoderarse de la Septimania. Sendos cuerpos de ejército se dirigieron hacia Carcasona y Nimes, donde obtuvieron éxitos parciales, especialmente saqueos y destrucción, pero sin poder hacerse con el poder efectivo de las ciudades; la campaña pronto se trastocó para los francos en una seve-

ra derrota a cargo de las tropas godas que acudieron desde el sur al mando de Recaredo, quien en los años inmediatos, ya incluso como rey, conseguiría incluso reforzar la posición militar visigoda en el sur de la Gallia. Cuando en 589 Gontran lanzó un nuevo ataque, fue un absoluto fracaso. En cualquier caso, fue un refuerzo de posiciones: los visigodos en ningún caso pretendieron ganar territorios a costa de sus vecinos merovingios. La Septimania era la frontera en un sentido territorial amplio y los godos nunca pretendieron cambiar esa situación. Su política de contención fue ahora, como lo sería en el futuro, la de conservar el territorio. De hecho, a partir de 589, cuando los francos sufrieron una humillante derrota a manos del *dux* visigodo Claudio, la frontera fue asumida por ambas partes y sólo sería traspasada por los merovingios en dos ocasiones: en 631, llamados por una facción goda, y a finales de siglo, en el contexto de la rebelión del *dux* Paulo. Distinta iba a ser la política de Leovigildo con respecto a sus vecinos suevos.

En el año 469, Hidacio deja de escribir su crónica. Desde entonces hasta aproximadamente 550, cuando Gregorio de Tours informa de la llegada a Braga del misionero panonio Martín, nuestra información sobre la evolución interna del reino suevo es nula. En 538, el papa Vigilio escribió una carta al obispo Profuturo de Braga dándole respuesta a algunos problemas canónicos previamente planteados, donde incluía indicaciones sobre la manera de enfrentarse al paganismo, pero nada nos cuenta sobre la historia interna del reino. Isidoro, al escribir una pequeña sinopsis de la historia sueva, sólo recuerda de estos años que hubo muchos reyes y que continuaron siendo arrianos. Con todo, sí debió haber cambios en ese largo periodo, tantos como los que pueden ir de la denominación *regnum Suevorum* de Hidacio, a la de *Galliciense regnum* que utiliza Gregorio de Tours. Se trata de un salto político importante: en el primer caso aún nos viene a la mente una monarquía tribal, ajena al territorio, que apenas es capaz de controlar a la población autóctona y que impone su poder por medio de saqueos periódicos y el terror; en la referencia de Gregorio, para mediados del siglo VI tenemos ya un reino identificado con un territorio, el de la antigua provincia romana de Gallaecia, los *Gallaeciae suevorum fines* que cita Juan de Bíclaro. Estas fronteras contarían ya en ese momento con un reconocimiento formal por parte de sus vecinos, y habían

sido respetadas por los visigodos a cambio de una sumisión que colocó a los suevos en una situación asimilable a la de un reino cliente.

Poco después del año 550, los suevos, por mediación de Martín, volvieron a convertirse al catolicismo. Tal iniciativa, asociada según las distintas tradiciones a la figura de un rey llamado Cararico, o a otro de nombre Teudemiro, supone una nueva etapa, en la que los suevos vuelven a marcar su independencia y distanciamiento respecto a los visigodos. Esta conversión serviría para aminorar la distancia que habría separado al grupo dirigente suevo de la aristocracia provincial de Gallaecia, lo que abriría una etapa de cohesión interna que se corresponde con un efímero periodo de esplendor para el reino suevo. Entre 560 y 580 aproximadamente, el protagonismo de Martín, fundador del monasterio de Dumio y pronto elegido obispo de Braga, se levanta por encima de cualquiera otra figura del reino. Al interés teológico o literario de sus escritos, y a su trascendental influencia sobre la Iglesia gallega, que al amparo de su iniciativa celebró dos concilios y recopiló una importante colección canónica, se une la ascendencia sobre la propia monarquía. Desde el monasterio suburbano de Dumio, Martín ejerció una notable influencia sobre los reyes suevos, dotó a la corte de un componente intelectual hasta entonces ausente, dando a la asociación entre la sede regia y la diócesis metropolitana del reino un significado político hasta el momento desconocido. La figura del rey Miro destaca entre una serie de monarcas débiles. A él se debe la recuperación de elementos simbólicos de la monarquía, como las acuñaciones monetarias, y la búsqueda de contactos exteriores, con Bizancio y probablemente también con el mundo franco, que sacasen al reino de su secular aislamiento. El compromiso de Miro con la revuelta del rebelde Hermenegildo demuestra igualmente este interés por superar los estrechos límites de Gallaecia y el norte de Lusitania. En este breve periodo, los suevos fueron capaces, de manera paralela a la reorganización de la Iglesia gallega, de estructurar internamente el reino, aprovechando para tal fin las estructuras precedentes.

La debilidad del reino suevo había sido durante más de un siglo garantía de supervivencia, su repentino despertar provocó inmediatamente los recelos visigodos. Ya hemos anotado cómo en el

año 576, tras haber llevado dos campañas en las proximidades de la frontera sueva, Leovigildo amenazó directamente al reino, aunque en aquel momento lo resolvió de manera diplomática. Había sido una demostración de fuerza. La intervención de Miro a favor de Hermenegildo probablemente buscaba, caso de triunfar el levantamiento, un respeto a la soberanía sueva. La derrota del usurpador iba a precipitar la suerte del reino suevo. En 583, Miro se dirigió a Sevilla para apoyar a Hermenegildo, sitiado por el ejército de su padre. Según narra el biclarense, Miro murió en la batalla, aunque Gregorio de Tours dice que se retiró a su reino donde murió. Curiosamente, Isidoro de Sevilla dice que Miro había acudido en ayuda de Leovigildo. Miro es sustituido por su hijo Eborico, quien en 584 es depuesto por Audeca. En 585, una definitiva campaña del rey visigodo convirtió el reino suevo en una provincia visigoda, lo que ponía fin a los 177 años del primer reino germánico instalado en los límites del Imperio romano de Occidente, el primero y, probablemente, el peor conocido de todos.

Según Juan de Bíclaro, Leovigildo devastó Gallaecia, apresó a Audeca, al que desterró, obligándole a seguir la carrera eclesiástica, y sometiendo *Suevorum gentem, thesaurum et patriam* hizo de Gallaecia una provincia de los godos. Aunque en ese mismo año un individuo de nombre Malarico pretendió restaurar la monarquía sueva, la situación no era reversible. A partir de ese instante, la nueva provincia del reino pasó a ser parte integrante del mismo, aunque lo hizo de una manera excepcional, conservando una individualización reconocida en las fuentes posteriores: Gregorio Magno se dirige en una carta a Recaredo llamándole *regi Gothorum atque Suevorum*. Este tratamiento nunca fue utilizado en los textos hispanos, probablemente porque nunca fue un título oficial, pero es significativa la percepción exterior del reino, indicativa del reconocimiento a la realidad sueva precedente.

Por lo que sabemos, Leovigildo no alteró ni las fronteras ni el entramado administrativo desarrollado por la monarquía sueva. En un primer momento, se limitó a colocar obispos arrianos en algunas sedes de Gallaecia y a enviar tropas que controlasen el territorio. Los obispos arrianos nombrados en Braga, Oporto, Tuy, Lugo y Viseu parecen corresponderse con las guarniciones visigodas de ocupación, quizá como una manera de dar a estas comunidades un

obispo propio. La proliferación de cecas visigodas en Gallaecia hasta los años cincuenta del siglo VII se debió a la continuidad como centros fiscales y administrativos de las pequeñas entidades que, con un origen a veces prerromano, habían sido utilizadas por los reyes suevos con la misma finalidad. Sólo tras las reformas de Chindasvinto y Recesvinto se redujeron esas demarcaciones administrativas, concentrándose esas funciones únicamente en las más significativas, a saber Braga, Lugo y Tuy, a la vez que las fronteras de la provincia fueron redefinidas, devolviendo a la Lusitania los territorios meridionales del antiguo reino suevo. La condición de Gallaecia como provincia visigoda debió implicar una administración específica, aunque resulta difícil de rastrear fuera del ámbito religioso, pero la idiosincrasia de Gallaecia permaneció y las fuentes religiosas y legislativas del siglo VII reconocerán que el reino visigodo estaba compuesto por Spania, Gallia y Gallaecia.

La política religiosa

Leovigildo dedicó grandes esfuerzos a unificar la religión del reino, pero fracasó por su empeño en tomar como referencia el credo arriano, minoritario y que le distanciaba de sus súbditos hispanorromanos. Dicho esfuerzo debe entenderse como parte de su concepción global de la monarquía: Leovigildo pretendió una unidad de reino, derecho y fe, lo que sin duda era una emulación del Imperio, y en concreto de Justiniano, pero fracasó. Leovigildo intentó convertirse en la cabeza de una Iglesia aceptada por todos sus súbditos, visigodos y romanos, y no sólo en el protector religioso de los godos, posición que ya detentaba como cabeza de la Iglesia arriana. En su legislación, aunque la distinción entre romanos y godos aún se mantenía, había incluido algunos elementos que pretendían aparentemente la fusión de ambos pueblos, o que al menos no la rechazaban: así cabe interpretar la posibilidad de los matrimonios mixtos, que el *Breviario* de Alarico castigaba con la pena de muerte. La unificación religiosa pretendía ser el espaldarazo definitivo a su política. Toledo, la *urbs regia,* debía transformarse en la capital religiosa, y Leovigildo promovió el culto de santa Leocadia como patrona local de prestigio. Para ello proyectó la construcción

de una gran basílica dedicada a su memoria y buscó reliquias que la ensalzasen. Las razones de su iniciativa parecen más políticas que religiosas; de hecho, hasta donde alcanza nuestra información, Leovigildo estaba dispuesto a transigir en una parte de los maximalismos arrianos sobre la interpretación de la Trinidad, así como a facilitar la incorporación ritual de los católicos, de todos los católicos y no sólo de los godos católicos como se ha planteado en alguna ocasión, eliminando la necesidad de volverse a bautizar. El momento en el cual pudo planear esta iniciativa aparece muy confuso en las fuentes, probablemente porque los escritores de la época encontraron dificultades para obtener la información, cuando no se vieron personalmente interesados en dar una versión subjetiva, pero, especialmente, porque la revuelta que su hijo Hermenegildo llevó a cabo contra él fue presentada por una parte de los contemporáneos como una iniciativa antiarriana, un primer intento de catolizar la monarquía visigoda.

En el año 580, Leovigildo reunió en Toledo un concilio de obispos arrianos que debían preparar la integración de los católicos en la Iglesia del reino; es probable que la iniciativa fuese independiente de la revuelta de Hermenegildo y formase parte de planes a más largo plazo. No contamos con un relato detallado del debate. Todos los documentos escritos de la Iglesia arriana hispana parecen haber sido destruidos tras la conversión, pero algunos de los acuerdos se reflejaron en las posturas religiosas del momento. En principio, se pretendía atenuar el radicalismo del credo arriano profesado por Ulfila y seguido por los godos hispanos, donde se contemplaba un acusado subordinacionismo, en el que la tercera persona de la Trinidad se presenta claramente inferior a la segunda, y la segunda absolutamente sometida a la primera. Consideraban, dice Isidoro, «que el Hijo era inferior en majestad al Padre y posterior en eternidad». Además, los arrianos visigodos negaban toda «divinidad» al Espíritu Santo, condición que, aunque atenuada, aún se le reconocía al Hijo, «de modo –continúa Isidoro– que ya no se honraba según la tradición de la Sagrada Escritura, a un solo Dios y Señor, sino que se veneraba a tres dioses, según la superstición de la idolatría». Ésta era la *antiqua haeresis* que según el cronista Juan de Bíclaro seguían los visigodos hasta 580, confirmada por las opiniones que un embajador de Leogivildo, Agila, aparen-

temente un laico, sostuvo ante Gregorio de Tours ese mismo año. En los planteamientos de este Agila hay, sin embargo, un tono de tolerancia que implicaba ya el deseo de acercamiento a los católicos, a la vez que marcaba una diferencia con aquellos: «no ha de considerarse un crimen que una y otra creencia puedan coexistir a un tiempo», lo que no le impide afirmar que prefiere morir antes que recibir la bendición de un sacerdote católico. Por supuesto, el arrianismo anterior al año 580 exigía que cualquier converso procedente del niceísmo volviese a bautizarse, aunque fuese por la fuerza, como pudo ser el caso de la princesa franca Ingunda, casada con Hermenegildo, a la que, de nuevo según el testimonio de Gregorio de Tours, su abuela Gosvinta habría arrojado a la piscina bautismal cuando llegó a la corte de Toledo.

La propuesta dogmática y ritual que los obispos arrianos presentaron en el año 580 para facilitar la asimilación de los católicos fue inaceptable para éstos, Juan de Bíclaro la llamó *novellus error* y el concilio III de Toledo *libellus detestabilis*. Además de la mencionada eliminación de la necesidad de un nuevo bautismo, se propuso una nueva fórmula trinitaria. Se admitía ahora la divinidad de Cristo, Hijo de Dios e igual al Padre, aunque se seguía rechazando la divinidad del Espíritu Santo. Estos planteamientos se aproximaban al macedonianismo, una forma atenuada de arrianismo que ya había sido condenada en el concilio de Constantinopla del año 381. Se mantenía el principio subordinacionista con respecto a la tercera persona y la divinidad del Hijo tenía aún un tono devaluado inaceptable para los católicos. De nuevo, es un embajador visigodo quien nos da cuenta de estos planteamientos y de las actitudes que conllevaban. Oppila, un emisario visigodo ante la corte franca, se entrevistó con Gregorio de Tours en 584, cuando la revuelta de Hermenegildo ya había sido acallada y Leovigildo aún tenía esperanzas de conseguir la unidad religiosa en torno al arrianismo. Según sus planteamientos, la propuesta doxológica que ellos defendían se ajustaba a la de san Pablo, una especie de «monarquianismo» –unidad del Padre y el Hijo en la Divinidad– que consideraban más correcta que la de los católicos, razón por la cual se negó a participar en la comunión de la misa celebrada por Gregorio a la que asistió.

Fue en esta ocasión cuando, por primera vez, el arrianismo godo se hizo proselitista. Leovigildo se dirigió a los sepulcros de los már-

tires y a los templos católicos a orar, en lo que el embajador franco Ansovaldo consideró un acto destinado a crear confusión, un acto de propaganda: «que creía aquello que los católicos creen», como le había dicho Oppila a Gregorio de Tours. Según Juan de Bíclaro, Leovigildo parece llevar este elemento de asimilación al punto de llamar *Romana religione* a la obediencia niceísta y *nostram catholican fidem* a su propuesta de 580. Y con tal apelativo llegaron a consagrarse iglesias arrianas, como la de Santa María en la misma Toledo en el año 587, ya con referencia cronológica al reinado de Recaredo, o aquellas que, según denuncia el concilio de Zaragoza del año 592, habían consagrado los obispos arrianos antes de abjurar. Estos gestos se acompañaron con el intento de atraerse a algunos obispos católicos. Conocemos especialmente el caso de Masona, obispo de Mérida, un godo católico cuya voluntad el rey intentó ganarse por todos los medios, recurriendo al debate teológico con el obispo arriano de la ciudad, intentando comprar su voluntad y, cuando esto fue imposible, con amenazas que culminaron en el exilio temporal. A pesar de la afirmación de Isidoro en el sentido de que Leovigildo habría confiscado los bienes de las iglesias y que muchos obispos habrían sido exiliados de sus sedes, hay que anotar que sólo tres casos de exilio, además del de Masona, son recogidos por las fuentes: fueron Fronimio de Agde, Juan de Bíclaro y uno más cuyo nombre no ha sido transmitido. Se trata, en los tres casos, de godos convertidos al catolicismo. Parece que Leovigildo les perseguía más por traidores que por católicos. No debe olvidarse que, en buena medida, el conflicto religioso era una oposición entre godos y romanos. Por lo tanto, quienes se convertían desde el arrianismo godo, de alguna manera, renegaban de su pueblo tanto como de su religión. Parece que el rey confiaba más en el halago y en la propaganda positiva que en el uso de la fuerza, aunque sólo en un caso, Vicente de Zaragoza, sus gestiones tuvieron éxito. Es indudable que su estrategia era adecuada: la conversión de una serie de figuras significativas del alto clero podría haber sido un acicate, especialmente cuando los obispos arrianos habían aceptado sustituir la necesidad de un nuevo bautismo por la mera imposición de manos y la aceptación de la comunión de un sacerdote arriano.

Es posible que la ofensiva religiosa en busca de un reino exclusivamente arriano se reforzase coincidiendo con la revuelta de

Hermenegildo pero, en cualquier caso, la presión sobre los católicos enseguida cedió y los exiliados volvieron a sus sedes. Sólo en el conquistado reino suevo, Leovigildo parece haber impuesto obispos arrianos en buena parte de las ciudades sometidas pero, incluso en aquellos casos, tal imposición probablemente se asoció, como ya anotamos, a la instalación de guarniciones militares, y no tuvo necesariamente connotaciones de represalia. Cabe la posibilidad de que Leovigildo percibiese lo utópico de su empresa, aunque no hasta el punto de haberse convertido al catolicismo en el lecho de muerte, como quiso Gregorio Magno, pero sí asumiendo que el credo arriano no sería aceptado por la población católica. De alguna manera, el tiempo del arrianismo había pasado en Occidente; además, si el arrianismo había sido para los visigodos un recurso para preservar su identidad, no es menos cierto que el catolicismo lo había sido para la población romana. Ahora, y dado que existía por ambas partes la voluntad de colaboración y entendimiento, era razonable que la mayoría se impusiese. Además, la Iglesia católica contaba con los teólogos e intelectuales más capacitados, por supuesto también con los medios de una organización estable, territorialmente articulada, frente a un episcopado arriano que a duras penas había superado el carácter de prelatura étnica, vinculada al grupo de creyentes que formaban su comunidad, pero sin una autoridad jurisdiccional establecida.

Recaredo

La conversión al catolicismo

Recaredo asumió como propia la idea de que la unidad del reino pasaba por la unidad de credo; la experiencia fallida de la iniciativa de su padre le llevó a cambiar de criterio y asumió que la religión del reino unificado fuese la católica niceísta. El ritmo de los acontecimientos, así como la articulación de las medidas que el rey hubo de tomar para que el tránsito fuese asumido por la nobleza goda y por el clero arriano sin excesivas protestas, sólo lo conocemos parcialmente. Probablemente, porque los detalles ni siquiera trascendieron, pero también porque el mismo criterio oficialista que

había llevado a ignorar la vertiente religiosa de la revuelta de Hermenegildo cerró filas en torno a una versión oficial, construida esencialmente para fortalecer a la monarquía visigoda y dejar clara la unidad de intereses que ahora la vinculaba con la Iglesia católica hispana. En ese sentido, los contemporáneos, de forma especial el más próximo a los acontecimientos que es Juan de Bíclaro, presentan los hechos dentro de un esquema providencialista de cuño agustiniano donde la conversión era un destino inevitable; el tono triunfalista del cronista se pone al servicio de la monarquía católica, que asume, en su perspectiva, una tarea religiosa, a la vez que política, que iba a marcar el devenir futuro del reino de Toledo.

Recaredo es el eje central en torno al cual gira el proceso. Definido por Juan de Bíclaro como la antítesis de su padre, con quien sin embargo es indudable que compartía la misma idea de gobierno, es presentado por el cronista como émulo de Constantino y de Marciano. Si el primero es el mentor del concilio de Nicea y el segundo del celebrado en Calcedonia, Recaredo ha reunido a los obispos en Toledo y ha puesto fin a la herejía de Arrio. El concilio cerraba, en su percepción, el ciclo de 280 años, a contar desde el vigésimo del emperador Constantino, durante el cual la Iglesia católica había sufrido la hostilidad arriana. Desde la perspectiva local y distante que la ciudad de Mérida percibió del acontecimiento, el cuadro narrado por el anónimo autor de las *Vidas de los Padres de Mérida* es muy similar. Después de repasar la perfidia de Leovigildo, ejemplificada en su persecución del obispo local Masona, Recaredo emerge ortodoxo y católico: no hay en este texto, cuyo motivo central es construir una leyenda dorada de los prelados de la sede, la menor duda de que Recaredo ha sido elegido por Dios para llevar a cabo la conversión. Incluso Isidoro, que escribe cuarenta años después, construye su *Historia Gothorum* como un gran panegírico del pueblo godo, donde la conversión supone un acto definitivo de reconciliación entre el rey, el pueblo –godos y romanos– y los designios de Dios.

Juan de Bíclaro dice que «Recaredo, en el primer año de su reinado, en el décimo mes, se hace católico». Quizás en ese momento, febrero de 587, se hizo bautizar, según Fredegario en secreto. La decisión es presentada como una iniciativa personal, a la que sigue un

sapiente colloquio con el clero arriano, quienes «más por la razón que por la fuerza» aceptan el dogma cristiano. Es probable que Recaredo reuniese para la ocasión un concilio semejante al que su padre había convocado siete años antes para fijar las posturas macedonianas o semiarrianas que facilitasen la integración de los católicos. Ahora se pactarían las condiciones mínimas para que el clero arriano pudiese integrarse con dignidad en la poderosa estructura eclesiástica niceísta. Según Gregorio de Tours, en ese encuentro Recaredo les conminó a celebrar un encuentro con los obispos católicos para discutir la verdadera fe, especialmente para comprobar la capacidad que cada parte tenía de hacer milagros; de este debate salieron victoriosos los católicos. El rey puso fin al mismo y, en otra reunión con los obispos católicos, tras una instrucción sobre el dogma trinitario delante de dichos obispos, habría hecho pública su profesión. Acto seguido llamó al pueblo de los godos y de los suevos a que se sumasen a la Iglesia cristiana. Juan de Bíclaro dice que llamó a la *gente,* que tendría el sentido genérico de «pueblo godo», pero debemos entender que llevaría a cabo conversaciones sólo con la aristocracia, especialmente con aquella más próxima al entorno de la corte. Es probable que la decisión de la unificación en torno a la fe católica formase parte de los planes trazados por Recaredo para su reinado, cabe incluso la posibilidad de que su padre hubiese aceptado tal decisión, lo que en alguna tradición fue entendido como una postrera conversión, y que los diez meses, perfectamente contados por el cronista, fuesen el tiempo dedicado a las negociaciones citadas. Ésta es la quinta entrada de la crónica del biclarense para el año 587. La séptima recoge la devolución que voluntariamente hizo Recaredo de los bienes incautados por sus predecesores y unidos al fisco. No se especifica quiénes son los receptores de esa devolución, pero en la misma entrada, y sin solución de continuidad, se recuerda igualmente que el rey funda y enriquece iglesias y monasterios. La política pacificadora y conciliadora de Recaredo habría incluido la restitución de los bienes incautados, probablemente a laicos y eclesiásticos, en unos casos por motivos religiosos, en otros por razones políticas. En cualquier caso, la pacificación y la concordia del reino son sutilmente asociadas con la conversión al catolicismo.

La conversión no parece haber sido tan fácilmente asumida como la escueta declaración de Juan de Bíclaro da a entender. La

primera entrada del año 588 está destinada a describir una primera rebelión arriana, aunque no es la única: el texto recoge a sus principales instigadores, el obispo Siuma que es condenado al destierro, y Segga, probablemente un aristócrata, quien, tras sufrir la amputación de ambas manos, es igualmente desterrado, en este caso en Gallaecia. Aclara el texto que su objetivo último era sustituir a Recaredo, probablemente por el citado Segga. Este Siuma es Sunna, el obispo arriano de Mérida que había protagonizado, según el relato de las *Vidas de los Padres de Mérida,* un fracasado debate con el católico Masona en tiempos de Leovigildo. Este texto emeritense también da cuenta de su conjura (aunque en su caso el primer objetivo es acabar con Masona), a la que habría arrastrado a numerosos nobles godos que ya se habían convertido al catolicismo, entre ellos al futuro rey Witerico, quien, en última instancia, se volvió atrás y denunció a los conjurados. Según el relato de las *Vidas,* a pesar de que se ofreció a Sunna la posibilidad de una conciliación, éste la rechazó y embarcó para Mauritania, donde se dedicó con éxito a buscar conversos para el arrianismo.

El año 589 lo abre el cronista con una noticia similar. En este caso, los conspiradores parecen moverse en el mismo círculo palaciego; se trata de la reina viuda y madrastra de Recaredo, Gosvinta y del obispo Uldila, probablemente el obispo arriano de Toledo, quienes no sólo conspiraron contra el rey sino que sacrílegamente mancillaron la comunión que recibían como conversos. Es probable que la palabra dada a Recaredo por algunos nobles fuese una forma de ganar tiempo mientras se aclaraban las posiciones de cada uno. En cuanto a Gosvinta, su arrianismo parece lo bastante fundado como para persistir en el mismo hasta el final de su vida. Uldila fue enviado al destierro. El efecto propagandístico negativo de estas disidencias debió ser muy fuerte, hasta el punto de que la noticia siguiente dada por el cronista parece claramente un esfuerzo por contrarrestar sus efectos: Claudio, el duque de la Lusitania, había derrotado al ejército del franco Gontran en las proximidades de Carcasona. El hecho de que Claudio contase sólo con 300 hombres y destrozase a un contingente de casi 60.000 soldados, lo explica el texto porque «obró la gracia divina y la fe católica que el rey Recaredo adoptó fielmente con los godos». Es difícil saber cuántos lectores pudo tener el texto en forma escrita, pero es muy

probable que el testimonio de Juan no haga sino recoger una forma oral rápidamente transmitida y mitificada inmediatamente después de la batalla con esa finalidad ejemplificadora y providencialista. Además, el enemigo es el propicio, los francos son católicos y, sin embargo, Dios ha elegido a Recaredo para obrar el prodigio de una victoria impensable. Esta invasión franca se produjo a petición de un obispo arriano, Athaloc y dos nobles visigodos, Granista y Wildigerno, quienes, «junto a muchos otros», se rebelaron en Narbona cuando tuvieron noticia de la decisión de Recaredo.

Parece pues claro que la opción de la conversión católica no era sentida unánimemente. No es fácil saber si se trataba de una sincera disidencia religiosa, teológicamente fundada, más allá de hasta donde a veces se quiere reconocer, o si la oposición tenía un fondo político, o étnico. En este sentido, la asociación entre el arrianismo, como iglesia cuasitribal, y la idiosincrasia de los visigodos debe haber sido bastante fuerte. No hay por qué dudar de que la pugna entre un bando arriano recalcitrante y otro procatólico, dentro de la aristocracia visigoda, fuese el reflejo de la distancia existente entre un sector apegado a las tradiciones tribales, a su condición de orgullosa minoría dominante, y los partidarios de la conversión al catolicismo, quienes representarían al sector más proclive a la integración y a la conformación de una monarquía territorial próxima al modelo romano. No en vano, los tres ejemplos de revuelta que acabamos de mencionar parecen asociar claramente a obispos con aristócratas, incluso con la misma reina viuda, en lo que parece una clara comunión de intereses. En este sentido, la discusión sobre la sinceridad de su creencia puede ser un prejuicio marcado por la idea de que la opción teológica católica era superior, ignorando de nuevo que la identificación religiosa no se mueve sólo por categorías teológicas, sino también por un cúmulo de sensaciones psicológicas y sociológicas, donde la identidad grupal se realza. En el ejemplo de la revuelta de Mérida parece claro que los que se rebelaron habían dado ya el paso de la conversión al catolicismo, habían aceptado la decisión de su rey, que seguía siendo su líder militar tanto como religioso, pero la decisión probablemente chocaba con los presupuestos de identidad asociados al arrianismo 200 años atrás: en este sentido, podría decirse que fue un postrer acto de afirmación goda.

Por parte de los obispos arrianos probablemente había también un rechazo natural a dejarse absorber por la Iglesia católica. En su caso, no hay que dudar de sus convicciones teológicas. Éstas son evidentes en Sunna, el obispo arriano de Mérida; polemista derrotado en el debate con Masona, rechazó el ofrecimiento de una nueva sede episcopal si se convertía y marchó al norte de África a buscar adeptos, en una empresa sin perspectiva de futuro, a pesar del testimonio del biclarense. Su actitud parece extrema, pero su sentimiento no tuvo por qué ser excepcional. Para un observador externo, la resistencia arriana puede parecer poco consistente, socialmente irrelevante, pero cuando llegue la hora de la conversión oficial, el momento decisivo de renunciar a sus postulados, algunos de los obispos arrianos parecen haberse perdido. Sólo ocho renunciarán solemnemente al subordinacionismo heredado desde los tiempos de Ulfila. Esta resistencia fue simbólica. En poco tiempo, los libros arrianos fueron destruidos, a la vez que se desmantelaban los restos de su Iglesia. Los que se mantuvieron en la fe fueron apartados de todo cargo público y las conversiones forzadas no debieron ser extrañas. Cuando Recaredo muere, ningún recuerdo del arrianismo visigodo vuelve a emerger en las fuentes.

El concilio III de Toledo

La conversión visigoda está asociada en las fuentes a la figura de Recaredo, pero el acto simbólico que ha universalizado ese momento es, sin duda, el concilio convocado en la sede regia el día 8 de mayo del año 589, transmitido en las colecciones canónicas hispanas como concilio III de Toledo. Su objetivo parece haber sido dar fe pública del proceso, sellar en una gran acta notarial el compromiso de las partes y los términos precisos del mismo, pero se lleva a cabo sólo cuando se han acallado las protestas, cuando cada una de las partes y de los interesados ha fijado sus posturas de aceptación y rechazo. El concilio no se reúne para discutir los problemas, para fijar posturas o dirimir diferencias, lo hace exclusivamente para cerrar el proceso y oficializarlo: de alguna manera, para institucionalizar también un nuevo foro político y religioso a la vez (el concilio mismo como punto de encuentro entre el rey y su cor-

te de aristócratas y el clero, ya católico, como garante de los derechos del primero); en la práctica, para construir un modelo de monarquía, de raíz bizantina, donde el rey es situado en la cúspide de la pirámide del poder.

El fondo y la forma de la conversión parecen presuponer una organización intelectual, un plan preciso, cuyo protagonismo es difícil adjudicar a la sola capacidad como estadista de Recaredo. «El conjunto del asunto sinodal, sin embargo –dice Juan de Bíclaro–, estuvo en poder del santo Leandro, obispo de la iglesia hispalense, y del beatísimo Eutropio, abad del monasterio servitano». Es posible que el mismo Juan de Bíclaro participase de alguna manera en el proceso. Tanto él como Leandro reunían una experiencia teológica adquirida durante su estancia en Constantinopla, un buen conocimiento de los debates eclesiásticos del momento y capacidad para resolver con eficacia los problemas canónicos y prácticos que la conversión implicaba. Es indudable que, al margen las comparaciones con los concilios de Nicea y Calcedonia esgrimidas por el cronista, las actas parecen conocer una tradición canónica oriental y una experiencia difícil de adquirir para el clero local. La influencia de estos personajes probablemente arrancaba desde hacía tiempo. Sabemos que Leandro había escrito dos tratados antiarrianos *(duos adversus haereticorum dogmata libros)*, hoy perdidos, cuya razón de ser ha de buscarse en una reabierta ofensiva religiosa. Según algunas de las versiones, Leandro habría sido el responsable de la conversión intelectual de Hermenegildo; es creíble que sus escritos influyesen en una elite arriana con cierta cultura y con el convencimiento de que la unidad de credo no sólo era conveniente, sino imprescindible. No conocemos los argumentos, pero el contexto político puede haber sido poderoso. La vecindad de francos, bizantinos e incluso suevos, todos ellos católicos, puede haber sido, en algún momento, un argumento para reforzar la identidad arriana. Avanzado el tiempo, la catolicidad resultaba una opción ventajosa, porque eliminaba el riesgo de una guerra con argumentos de fe. Aunque ha de anotarse que las alianzas políticas o matrimoniales, al igual que los conflictos bélicos de la segunda mitad del siglo VI, no parecen tener en cuenta el factor religioso, es indudable que la conversión anulaba, cuando menos, los argumentos de la propaganda católica de los bizantinos. Además, el clero católico

había dado muestras de fidelidad a la monarquía y una clara intencionalidad de vincularse al poder político, a cuya estabilidad podía contribuir. De algún modo, la conversión vino a legitimar de manera definitiva el dominio visigodo sobre Hispania.

El papel asignado a Eutropio en la preparación y desarrollo del concilio es igualmente significativo. Eutropio era abad del monasterio servitano, fundado unos años atrás en la zona montañosa del interior de Valencia por un monje africano de nombre Donato. El monasterio servitano parece haberse convertido en un importante centro de producción literaria y de educación, contando con una importante biblioteca. El clero africano había desarrollado una rica literatura antiarriana y una actitud combativa en su pugna con los vándalos que no dejaría de influir en los monjes emigrados a la Península. En el caso de Eutropio, no se le conoce una producción teológica específicamente dedicada a combatir el arrianismo; de hecho, los dos breves textos que se le atribuyen tienen un carácter disciplinar y moral, pero es probable que se hubiese destacado como defensor de las posturas católicas. En cualquier caso, su papel en el concilio parece haber sido premiado poco después con la promoción a la sede episcopal de Valencia.

El protagonismo formal en las sesiones del concilio fue cedido absolutamente a Recaredo, lo cual responde a la lógica del proceso: la conversión sólo era aceptable si se presentaba como una iniciativa suya. De esa manera, era el rey quien convocaba a los obispos a concilio, para que se alegrasen por su conversión y por la del pueblo godo *(gentis Gothorum)* y, al dirigirse a los asistentes en la apertura, declaraba que el objetivo de la convocatoria era restablecer la disciplina y las instituciones eclesiásticas de acuerdo a las antiguas costumbres. A continuación, el rey hacía un breve relato de cómo había ocurrido el proceso y entregaba al concilio, para su lectura, el pliego con su declaración de fe, en la que aceptaba el dogma sobre la Trinidad tal como fue establecido en Nicea y Calcedonia, cuyas fórmulas de fe se recogían junto al símbolo de fe del concilio de Constantinopla. La declaración fue firmada conjuntamente por el rey y la reina Baddo después de declarar «que a nadie le sea lícito proclamar otra fe, o escribir, anunciar, sentir o enseñar de otra manera». Si los que lo hacen son obispos o clérigos serán privados de su dignidad, si son monjes o seglares sufri-

rán anatema. Tal declaración es el tratado teológico más elaborado sobre la disputa trinitaria de cuantos pudo conocer la tradición hispana. Además, incluye una orgullosa exaltación del valor del pueblo godo, de sus méritos, entre los cuales se encontraba la conquista del reino suevo, cuyo pueblo se incorporaba ahora a la verdadera fe, y una encendida declaración de su inocencia respecto a la herejía, en la que han vivido sólo por la ignorancia y la maldad de sus doctores. Tras su redacción es seguro que hubo acuerdos y discusiones en cuanto a los contenidos. Las excusas sobre su pasado de herejía y los méritos del pueblo godo y de su rey han de proceder directamente de los intereses de la corte que necesitaba, entre otras cosas, legitimar religiosamente la reciente conquista del reino suevo; al fin y al cabo, la conquista de Leovigildo se había llevado sobre un reino católico y su conversión al arrianismo había sido forzada por los visigodos. Sin embargo, la parte teológica, cargada de erudición «oriental» y de precisión dogmática, procedía de la pluma de los asesores católicos ya mencionados: Leandro, Juan de Bíclaro y Eutropio.

El paso siguiente era, desde un punto de vista práctico, más importante. No hay ninguna duda sobre la voluntad del rey, sobre la sinceridad de su iniciativa, independientemente del peso que en tal decisión tuviese la oportunidad política del acto; sin embargo, era imprescindible que los aristócratas godos refrendasen con su apoyo la decisión del rey, y que obispos y clérigos arrianos renunciasen definitivamente a sus creencias. Un obispo católico les expuso entonces qué se esperaba de ellos: «será cosa buena y muy conveniente a vuestra salvación confesar públicamente lo que creéis y oyéndolo todos anatematizar lo que desecháis; entonces podréis perfectamente participar en la fe evangélica y apostólica si comenzáis dicha fe con una pública confesión católica y la suscribís con vuestra propia firma». Es evidente que suscriben un contrato, por supuesto una renuncia que hacen pública, ya que reconocen haberse convertido y abjurado previamente siguiendo a su rey. Los veintitrés anatemas que siguen están en la misma línea teológica que la declaración de Recaredo. De nuevo, una mano experta ha repasado el arrianismo godo, desde la declaración del credo de Rímini, pasando por las doctrinas de Ulfila, hasta el semiarrianismo adoptado en el encuentro de obispos arrianos hispanos de 580. De nue-

vo, Leandro es el candidato más idóneo para haber llevado a cabo tal tarea, y no hay por qué dudar que contó con la colaboración de algunos de los obispos conversos y que dispuso de los textos arrianos que poco después serían definitivamente destruidos.

Un problema se plantea cuando leemos las firmas que acompañan dichos anatemas. Sólo ocho obispos parecen suscribir la declaración: cuatro procedentes de Gallaecia (Sunila de Viseo, Gardingo de Tuy, Bechila de Lugo y Arvito de Oporto), tres de levante (Ugnas de Barcelona, Ubiligisclo de Valencia y Froisclo de Tortosa), y finalmente Murila, de la sede palentina. Sabemos que al menos tres obispos (Uldila, Sunna y Athaloc), procedentes de algunas de las sedes más significativas del poder visigodo, han rechazado convertirse, han participado en conjuras y sufrido exilio, pero, aún añadiendo a éstos, sólo suman once prelados. Un poco después se nos dice que son todos los obispos *(omnium episcoporum)* del pueblo godo, mientras que alude a los presbíteros y diáconos convertidos, sin precisar que sean todos *(presbyteri et diacones ex haerese Arriana conversi)*. Cabe la posibilidad de que la iglesia arriana no tuviese más obispos. Su organización no parece haber estado tan estructurada territorialmente como la de los católicos. Se asociaba más directamente con las comunidades de población goda y con ciertos centros de poder, pero sin construir un esquema jurisdiccional. No olvidemos que en su fase más antigua la iglesia arriana parece vincularse directamente con un obispo, cabeza del clero, caso de Ulfila o de su sucesor, y ésta puede haber sido la situación durante el periodo de la migración, también en Tolosa, e incluso en la primera fase en Hispania. De hecho, la sensación que se desprende de la suscripción de las actas y de la documentación de la conversión parece mostrar la presencia de un obispo arriano en zonas específicas de implantación goda, además de en la zona recién conquistada de Gallaecia, que viviría aún en estado de ocupación militar.

Las suscripciones incluyen también a la aristocracia del pueblo godo, literalmente se recoge la firma de cinco de sus miembros, denominados *vir inluster,* uno de ellos también *procer,* pero se añade *et omnes seniores Gothorum subscribserunt.* Ignoramos cuántos individuos conformaban la aristocracia goda en el año 589. Es probable que no fuese un número muy alto de familias y que, tras las conversaciones de los dos años precedentes y las revueltas ya aca-

lladas, todos estuviesen en el concilio. En cualquier caso, la revuelta de Argimundo, miembro del entorno del rey y *dux* de una provincia, inmediatamente después de la finalización del concilio, es descrita por Juan de Bíclaro como una conjura doméstica con el afán de matar a Recaredo y apropiarse del trono, pero no se muestra ninguna vinculación arriana. Es probable que fuese uno más de los intentos de derrocar al monarca y sustituirlo que, unos con éxito y otros sin él, tuvieron lugar durante toda la historia de la monarquía visigoda.

En la apertura del concilio, Recaredo ha reconocido que la amenazadora herejía no permitía celebrar concilios a la Iglesia católica; de hecho, desde hacía cuarenta años no se habían celebrado en la Península más que los de la Iglesia sueva. Por ello, el concilio, además de constituir una gran ceremonia de conversión, inició simultáneamente una tarea genuinamente legislativa dando paso a la aprobación de veintitrés cánones. Algunos de ellos estuvieron directamente relacionados con el hecho de la conversión. Parecía urgente definir una serie de normas que marcasen la diferencia con el periodo precedente. Tras la redacción de los cánones, el rey Recaredo emitió un edicto en confirmación del concilio; en su forma, un resumen de los cánones y una validación de los mismos, con una sanción real advirtiendo que su justicia caería sobre quienes no los cumpliesen. Recaredo utiliza un tono que recuerda el de un superior hacia sus inferiores. El rey visigodo, de alguna manera, reclamaba con este documento, si no lo había hecho ya en el resto de sus intervenciones, no sólo el protagonismo de la conversión, sino sus derechos a ser cabeza de la Iglesia católica visigoda, que refrendó siendo el primero en estampar la firma en las actas, por delante de Masona, Eufemio, el obispo de Toledo, el mismo Leandro y los demás prelados.

Por si había alguna duda sobre el papel de Leandro, la réplica eclesiástica al protagonismo y los discursos de Recaredo la dio él mediante una homilía «en gloria de la Iglesia por la conversión del pueblo, pronunciada después del concilio y de la confirmación de los cánones», cuyo contenido responde plenamente al enunciado. Algunos creen que la homilía no se leyó al final de las sesiones, sino que fue añadida en un momento posterior; en cualquier caso, cumple igualmente su cometido de exaltación de la Iglesia univer-

sal. Construido con indudable erudición bíblica y patrística, lleno de metáforas y alegorías, el texto está marcado por la idea de que la ortodoxia se impone inevitablemente por ser ésa la voluntad de Cristo: quien persevera en la herejía, al final se extingue. En su perspectiva, la propagación definitiva de la verdadera fe en Hispania era parte de un plan de Dios: unir a los visigodos en el cuerpo único de la Iglesia de Cristo, donde toda diferencia de origen y raza es superada. En esta percepción de Leandro encontramos algo que más adelante Isidoro argumentará con más detalle, el conjunto de las razas y los pueblos no es ya el Imperio sino la Iglesia. El texto evita, en la medida de lo posible, ofender a los conversos. Al fin y al cabo, para muchos, especialmente para una parte del clero, no ha dejado de ser una claudicación involuntaria, en la que incluso se han visto forzados a una especie de reordenación, o validación de su estado religioso mediante una bendición por un obispo católico. Recaredo ni siquiera es mencionado.

El fin de una dinastía. El cambio de siglo

La proyección posterior de la conversión al catolicismo, por lo que supuso de integración del reino, y por la atención prestada por la historiografía, parece reducir el papel de Recaredo a dicho acontecimiento. Sin embargo, sus cualidades políticas merecen también atención. Recaredo había desempeñado un importante papel como co-regente ya en vida de su padre; le hemos visto combatiendo en la frontera franca y encargándose de gestiones de gobierno en los años difíciles de la revuelta de su hermano en la *Baetica*. Su habilidad para gestionar la crisis religiosa abierta con los intentos por parte de Leovigildo para unificar el credo en torno al arrianismo fue evidente. Algunos indicios nos hacen pensar que intentó aplicar esas mismas cualidades a su actividad genuinamente política y administrativa.

Isidoro le adjudica una grandiosa victoria contra los francos, aquella que encabezada por el *dux* Claudio contra Gontran hemos tenido ocasión de mencionar ya. Además dice que, en múltiples ocasiones, se dirigió contra los abusos de los romanos, se entiende los bizantinos de la franja meridional, y contra las irrupciones de

los vascones. Aclara que más que hacer la guerra pretendía entretener a sus tropas en una ocupación útil. Isidoro hace de Recaredo un auténtico panegírico: «Las provincias que su padre conquistó con la guerra él las conservó con la paz, las administró con equidad y las rigió con moderación». Es probable que, al convertirlo en el héroe de la conversión al catolicismo, tenga de él una visión idealizada, pero la información que nos da, así como la que podemos deducir de otros testimonios, viene a confirmar la imagen de moderación y equilibrio que se ha transmitido a la historiografía. En esa imagen pudieron influir algunas de sus iniciativas de tipo fiscal. Así, Isidoro recuerda que Recaredo devolvió los bienes de particulares e iglesias que su padre había expropiado y añadido al fisco. Ésta siempre era una medida popular, como lo era la que da a continuación de que, en muchas ocasiones, exoneró al pueblo de los tributos. Política que acompañó con múltiples regalos y honores, probablemente a la búsqueda de lazos clientelares sólidos, donde pudo incluirse la boda con Baddo, de cuyo origen nada se menciona en las fuentes, pero que aparece firmando junto al rey en las actas del concilio III de Toledo, privilegio no repetido en la historia del reino visigodo.

Es posible que su preocupación por los asuntos fiscales y por lograr una política regia ordenada en este campo respondiese a un sincero intento de sanear las cuentas del reino, a la vez que ordenar una administración caótica tras tantos años de guerras exteriores y de pugnas civiles. En este sentido, su política de regalos a la nobleza se contrarrestó con medidas que pretendían limitar la arbitrariedad en el ejercicio de los oficios públicos. De igual manera que el concilio del año 589 necesitó de una serie sucesiva de reuniones que fuesen resolviendo problemas prácticos, Recaredo parece que legisló allí donde el código de su padre no había llegado y decidió poner orden en una administración y una fiscalidad probablemente arbitrarias. Así se explica el mandato recogido en el canon 18 del concilio III de Toledo, por el cual los jueces locales y los agentes del patrimonio fiscal debían acudir a los concilios de la Iglesia, previstos una vez al año, «para que aprendan a tratar al pueblo piadosa y justamente, sin cargarles con prestaciones de transporte ni cargas de trabajo superfluas», al tiempo que se establece que «los obispos inspeccionen cómo se portan los jueces con

sus pueblos, para que avisándoles se corrijan o den cuenta al rey de los abusos de aquéllos». El rey transmitió esta responsabilidad de vigilancia episcopal a una ley civil, haciendo responsables a los obispos de los perjuicios económicos causados por su pasividad en la tarea encomendada. El texto establece como norma general una colaboración entre el poder civil y el eclesiástico que, como veremos, iba a tener en los concilios de Toledo su forma más sofisticada. No sabemos si el sistema de colaboración se universalizó, pero es seguro que ocasionalmente hubo reuniones entre obispos y responsables fiscales, como lo pone en evidencia el texto conocido como *De fisco Barcinonensi,* donde, en noviembre del año 592, los obispos cuyas sedes formaban parte de la oficina de recaudación de Barcelona (Tarragona, Egara, Gerona y Ampurias) acordaron con los *numerarii* regios las equivalencias en oro a pagar al fisco sobre la producción de grano. El breve texto implica que no es la primera vez que se hace, pero no sabemos si fue un uso habitual en tiempos posteriores, ni siquiera durante el reinado de Recaredo. En la práctica, otorgaba a los obispos un mecanismo indudable de control sobre las actividades fiscales. De hecho, el concilio toledano, así como los otros celebrados en los años inmediatamente posteriores durante el reinado de Recaredo, insistieron, de una manera firme, en la colaboración de jueces y obispos para hacer cumplir las leyes seculares, pero también en la persecución de lo que podríamos llamar delitos religiosos, una colaboración que, como hemos dicho, iba a marcar una genuina forma de gobierno.

Recaredo asumió los cambios que la conversión implicaba de una manera rápida y consecuente. Lo que sabemos de su política legislativa, apenas tres leyes, nos indica que ésta, al margen de dar cabida, como acabamos de anotar, a la intermediación eclesiástica, tenía un claro carácter integrador. La diferencia entre romanos y germanos había sido abolida por su padre y no vuelve a aparecer en el derecho general; pero incluso se mostró relativamente tolerante con los judíos, más de lo que la Iglesia habría deseado y mucho más de lo que, como veremos, se estableció como política oficial en el siglo siguiente. No fue nunca un monarca pasivo, las iniciativas fiscales, o la búsqueda de un ordenamiento judicial equilibrado lo demuestran. Como lo manifiesta igualmente que fuese el receptor de la carta de un monje lusitano de nombre Tarra,

que se consideraba maltratado por su superior a causa de una acusación de ruptura del voto de castidad y reclama al rey como garante último de sus derechos. Como contrapartida, Recaredo iba a iniciar una política que, a la postre, llevaría al aislamiento del reino. La solución del conflicto con los francos redujo su actividad exterior al cuidado de la frontera bizantina, incluso marcó distancias con respecto al papado, lo que pudo estar motivado por el recelo de que pudiese estar aliado con la corte de Constantinopla, pero que a la larga iba a dar como resultado una evolución particularizada y bastante cerrada a las influencias exteriores.

Recaredo murió en el año 601, de muerte natural, en Toledo, tras haber aceptado la penitencia. No sabemos si había tomado medidas específicas para ser sucedido por su hijo Liuva, nacido, según Isidoro, de su unión con una mujer de origen no noble, o si la elección fue el producto de una inercia en el entorno de la corte. En cualquier caso, ya fuese por su origen, o por su inexperiencia y juventud, el principio dinástico no fue aceptado: apenas dos años después, una revuelta acabó con él. Primero fue mutilado y desterrado y, poco después, asesinado. La iniciativa de la conjura correspondió a Witerico, quien ya había protagonizado un intento de reacción arriana en Mérida unos años antes, coincidiendo con los problemas políticos de la conversión. Con Witerico se interrumpían treinta y cinco años de una dinastía fructífera y se abría un periodo de nuevo convulso, pero en el que el reino visigodo de Hispania iba a alcanzar su máximo desarrollo.

VII. El siglo VII. Poder político y control social

Entre anarquía y estabilidad

Los avatares políticos

La trayectoria política de Witerico, antes incluso de su usurpación del trono en el verano del año 603, le sitúa dentro de la facción que, de alguna manera, representaba el tradicionalismo germano frente a las formas romanas que Leovigildo y Recaredo habían traído a la corte visigoda. La revuelta arriana que había protagonizado en Mérida poco después de la conversión de Recaredo parece ser ya un indicio en ese sentido. Allí se había situado junto a los que probablemente consideraban que la conversión al catolicismo era una traición a la esencia del pueblo godo. Su biografía es descrita por Isidoro en términos poco gloriosos, no tanto por su reconocida valentía como por la pobreza de sus resultados, apenas esporádicas incursiones de sus generales, como en Sagontia, cerca de Medina Sidonia, donde se capturaron algunos soldados bizantinos. Parece que la lucha contra los bizantinos fue su principal preocupación, aunque también tuvo conflictos con los francos. En este caso más que un enfrentamiento militar se trató de una afrenta personal. Teodorico II, hijo de Childeberto y que había heredado de Gontran el reino de Borgoña, solicitó a Witerico casarse con su hija Ermen-

berga, sin embargo cuando ésta llegó a la corte franca con su dote, el rey la rechazó y, pasado un tiempo, se la devolvió a su padre, aunque privada de la dote. Witerico no tuvo éxito en su intento de lavar la afrenta con una guerra para la que pidió ayuda a los reyes francos Clotario II y Teideberto II, y al longobardo Agiulfo, pero no recibió respuesta y su renuncia fue un nuevo fracaso. Con todo, la imagen negativa la asocia Isidoro a muchas acciones ilícitas que no describe, excepto el mismo método por el que ha llegado al trono, la muerte de un inocente que parece justificar la suya propia, en un banquete, a cargo de unos conjurados que, además, trataron con vileza su cadáver.

La historia del reinado de Witerico no resultó especialmente trascendente, pero ejemplifica, en sí misma, algunas de las características de la monarquía visigoda. No importa tanto la manera en que se llegase al poder como la capacidad para responder a las expectativas que se esperaban del monarca. De Witerico esperaban, quienes le apoyaron en su conjura, esencialmente victorias, de ahí que ése sea el fracaso primero anotado por Isidoro. Ante la ausencia de éxitos, la figura del rey se debilita. La lucha de facciones en su reinado aparece reflejada en la correspondencia del conde Bulgar, quien habría sido perseguido por el rey mientras ocupaba algún cargo en la Septimania; en sendas cartas al rey Gundemaro, al obispo Sergio, metropolitano de la Narbonensis y al obispo de sede no identificada Agapio, tacha a Witerico de ladrón, a la vez que denuncia que fue injustamente desterrado, encarcelado y sometido a privaciones. La narración puede tener un interés meramente particular pero, teniendo en cuenta que Bulgar fue liberado por el rey, e incluso estaba presente en el momento de su muerte, la historia puede ser indicativa de la relativa debilidad de Witerico y sus intentos por conciliarse con una nobleza con la que tiene relaciones difíciles, lo que justifica su muerte violenta. Fue el último rey visigodo que murió asesinado, aunque no el último en ser depuesto. Witerico no dio pasos atrás en el proceso religioso, que era ya irreversible, sin embargo durante su reinado no se llevó a cabo actividad conciliar alguna, lo que no debe interpretarse necesariamente como síntoma de una mala relación con la Iglesia.

La elección de Gundemaro en 610 probablemente alivió algunas de las tensiones acumuladas en el reinado precedente, lo que se

deduce no tanto de sus actuaciones concretas, como del tratamiento dado a su persona por los testimonios contemporáneos. De su carrera anterior a la elección como rey se sabe muy poco, parece que había sido el *dux* de la Narbonensis donde, según la carta que le dirige Bulgar, habría atenuado la dureza de Witerico, a cuya facción nobiliaria habría pertenecido, aunque ahora le califique de usurpador. No sabemos si Gundemaro había participado de la postura de afirmación de las tradiciones germánicas que se atribuye a Witerico, pero de ser así, eso no le impidió asumir en su titulatura regia el calificativo *flavius,* de clara impronta romana. Elegido entre los conjurados que acabaron con su predecesor, Gundemaro cuenta con mayor simpatía que aquél en la historia oficialista de Isidoro quien, aunque le dedica una noticia muy escueta, alude a una expedición victoriosa contra los vascones y otra contra los imperiales de la que ni siquiera anota su falta de éxito. Esto contrasta con el hecho de que ha ignorado una, más que probable, campaña victoriosa de Witerico contra los astures y ha considerado un éxito de sus generales y no propio la que durante su reinado se llevó contra los bizantinos. Es posible que en esta visión más positiva influyese la iniciativa eclesiástica mostrada por el rey en sus dos años de gobierno. En el año 610 convocó en Toledo un concilio de obispos de la provincia Cartaginensis, cuya finalidad era otorgar de manera oficial a la ciudad de Toledo la primacía metropolitana dentro de la provincia. Esta decisión, que se transmitió en la documentación de la Iglesia hispana no como un acta conciliar sino en la forma de un decreto regio *(Decretum Gundemari)* anexo a las actas del concilio XII de Toledo, era una consecuencia lógica del lugar que la sede de Toledo había alcanzado una vez que la ciudad había pasado a ser la *urbs regia.* En este sentido, el concilio de 610 era una consecuencia lógica de la celebración del concilio III de Toledo y su retraso sólo se justificaba por una falta de entendimiento entre la Iglesia y la monarquía, o por una falta de oportunidad tras la muerte de Recaredo.

El problema de la primacía de Toledo es en realidad más complejo; de hecho, en el año 527, en el segundo concilio de los celebrados en la ciudad, el obispo de la misma parece ya reclamarse como metropolitano. Si tenemos en cuenta el conservadurismo de las demarcaciones administrativas, especialmente de las religiosas,

esta pretensión de sustituir el lugar preeminente de la sede cartaginesa por una ciudad de segundo orden resulta llamativa; alegar un mero problema de confusión administrativa resulta poco convincente en un tema de tanta trascendencia. En 516, Héctor había suscrito las actas del concilio de Tarragona como *episcopus Carthaginiensis metropolitanae,* y en 549, en otro concilio celebrado en Valencia, el primero en firmar es un tal Celsino, pero no consta ni la sede ni su condición de metropolitano. Suponiendo que el Justiniano que firma en segundo lugar fuese el obispo de Valencia, Celsino estaría el primero por su condición de metropolitano y su sede sería Cartagena. En 527, en una carta que Montano remite a un Toribio del territorio palentino escribe: *fratribus nostris Carpetanae et Celtiberiae episcopis,* de donde debemos entender que la provincia de la que se erige en metropolitano es una nueva, desgajada de la Cartaginensis y que podía incluir el antiguo *conventus* de Clunia, que habría formado parte de *Gallaecia* en el Bajo Imperio, los *Palentini campis* del periodo de las invasiones, e incluso territorios occidentales de la antigua *Tarraconensis*. En el concilio toledano del año 589, el de la conversión, esta situación parece ya un hecho. Eufimio de Toledo firma como *ecclesiae catholicae metropolitanus episcopus provinciae Carpetanae,* a la vez que Pedro lo hace como obispo de la *Arcavicensis Celtiberiae ecclesiae*, mientras que Cartagena, ocupada por los bizantinos, no está representada. Se concluye que, en la confusión de finales del siglo V y comienzos del siglo VI, la provincia eclesiástica Cartaginensis se había dividido en dos, una costera, que había mantenido como metrópoli Cartagena, y otra interior que, anexionándose una parte de Gallaecia y quizá de la Tarraconensis, había pasado a denominarte Carpetania o Carpetania/Celtiberia. En el momento en que la Cartaginensis costera fue ocupada por los bizantinos, Toledo pudo reclamar para sí la condición de metrópoli de la Cartaginensis. Cuando entre los años 623 y 625 Cartagena fue destruida y su obispado sustituido por el de Begastri, cualquier reclamación metropolitana perdió sentido.

Cabe la duda de si esta Carpetania, durante un tiempo consolidada como demarcación eclesiástica, se correspondió con una entidad político-administrativa del reino, como han querido algunos autores. Si esto fue circunstancialmente así, lo que es muy dudoso,

el decreto de Gundemaro habría resuelto el problema, de forma tajante, al establecer que Carpetania formaba parte de la provincia Cartaginensis, a la vez que se precisaba que la única metrópoli de dicha provincia era ahora Toledo, prohibiendo que la jurisdicción de la provincia se repartiese entre dos sedes. La firma carpetana de Eufimio en Toledo en 589 es achacada a la ignorancia; se perdonan los errores que ha generado, pero se afirma que no se tolerarán en el futuro. De hecho, al inicio del texto, el rey se dirige a los obispos de la provincia Cartaginensis aclarando que fueron las «circunstancias de los tiempos» las que propiciaron la alteración del orden eclesiástico, que por el decreto se restablece. La reunión de 610 estuvo compuesta de dos asambleas separadas, una primera en la que se reunieron quince obispos de la Cartaginensis para tomar entre ellos el acuerdo, y una segunda que contó con la firma del rey y veintiséis obispos ajenos a la provincia, incluido Isidoro que aparece así por primera vez en la historia visigoda; en ninguno de los dos documentos aparece la firma del obispo de Toledo, quien habría preferido una postura cautelosa, rechazando la posibilidad de ser juez y parte en el litigio. Sobre el decreto de Gundemaro se ha sembrado la sospecha de que fuese un texto propagandístico de Toledo, una falsificación interesada construida tras la expulsión de los bizantinos, pero tal posibilidad parece descartada. El decreto tiene una lectura interesante respecto a la figura del mismo Gundemaro. A pesar de la brevedad de su reinado, hay un intento por su parte de continuar la política de centralización y ordenación institucional iniciada por Leovigildo. La ratificación definitiva de Toledo como metrópoli respaldaba la condición de la ciudad como capital política del reino. El modo por el cual se resolvió, en una asamblea conciliar, con la firma del rey, no hacía sino continuar el sistema inaugurado por Recaredo en el concilio de 589 y que se iba a consolidar a lo largo del siglo VII.

Esta imagen de Gundemaro como un rey que pretende fortalecer la posición de la monarquía visigoda en la línea de Leovigildo/Recaredo, vendría corroborada por su política frente a vascones y bizantinos, ya mencionada, pero también por la actitud adoptada frente a los francos. Gundemaro habría preparado una alianza con Teudeberto de Austrasia cuando éste se vio amenazado por Teodorico II de Borgoña. Da la sensación de ser un conflicto heredado

del reino anterior, cuando Witerico se sintió humillado por la actitud del rey de Borgoña. Tras algún incidente de frontera, en el que el citado Bulgar llegó a ocupar dos ciudades (Juvignac y Corneilham), luego devueltas a cambio de dos embajadores visigodos (Tátila y Guldrimiro) apresados por Teodorico, la situación se normalizó pero, con su actuación, Gundemaro marcaba una postura de fuerza, más efectista que real, aunque probablemente eficaz en el contexto de conflictividad entre los distintos reinos francos. Bulgar se manifiesta como un decidido partidario de la política antifranca, una actitud que probablemente era común a la aristocracia goda asentada en la Septimania, para la cual la seguridad de la frontera era una preocupación de primer orden. Como contrapartida a su postura de fuerza frente a los enemigos exteriores, parece que Gundemaro se vio obligado a ceder frente a sus colegas de la aristocracia goda, conscientes de su creciente protagonismo, incluso frente a los obispos, que reclamaron para sí el derecho a nombrar los candidatos de las sedes vacantes. La brevedad de su reinado no fue esta vez debida a la violencia. Gundemaro murió en el año 612 de muerte natural y fue reemplazado inmediatamente por Sisebuto, uno de los reyes con la personalidad más atractiva, y mejor conocida, de la historia visigoda.

Sisebuto iba a ocupar el trono entre los años 612 y 621, contribuyendo en algunos de los capítulos más significativos de la historia del reino visigodo católico, especialmente en lo relativo a la misma concepción de la monarquía, de la que nos ocuparemos en breve. El nuevo rey asumirá las iniciativas de corte imperial que habían sido tan apreciadas por Leovigildo, continuadas por Recaredo y tímidamente recuperadas por Gundemaro. Un estilo de gobernar grandilocuente que da una nueva vuelta de tuerca a su percepción de la idea territorial del reino y del simbolismo de la ciudad regia. La inauguración de la iglesia de Santa Leocadia, en octubre de 618, pretendía asociar la monarquía con una santa protectora, una mártir sin prestigio precedente pero que la ciudad podía reclamar como propia, construyendo en torno a su santuario, fuera de los muros de la ciudad, un centro de peregrinación y probablemente un conjunto monástico y de estudio. Faceta intelectual que sería especialmente grata para el más piadoso de los reyes visigodos y el único del que conocemos unas aficiones literarias y un

amor por el conocimiento, algo realmente excepcional entre los gobernantes del periodo. Sisebuto no sólo se manifiesta interesado por conocer la ciencia y la literatura religiosa de sus contemporáneos, con quienes mantiene una interesante correspondencia, intercambia libros y a quienes propone trabajos, como el *Del universo* o *Tratado de la naturaleza (De natura rerum)* que Isidoro escribió por encargo suyo, sino que él mismo fue autor de algunos textos literarios. Además de algunas cartas, Sisebuto compuso un texto poético pseudocientífico que pretendía poner en relación los eclipses y los designios divinos para el género humano *(Astronómico* o *Sobre los eclipses de la luna)* y un relato hagiográfico con fines claramente propagandísticos contra las monarquías francas *(Vida de san Desiderio de Vienne),* donde viene a recoger su ideal del buen príncipe.

Su concepción de la monarquía asume, con más claridad que sus predecesores, una idea de integración que incluye la unidad territorial y la armonía religiosa. En el primer aspecto, Sisebuto se mostró enérgico, con la intención de acabar con quienes, de una u otra manera, ponían en peligro el dominio de la monarquía. «Notable por sus conocimientos bélicos y célebre por sus victorias» –dice de él Isidoro–, sometió a los astures, contra los que envió un ejército al mando de Riquila, lo mismo que a los roccones, de los que no conocemos su localización. El hispalense dice que estos roccones (o rucones) vivían rodeados por todas partes de abruptos montes, es probable que fuesen los runcones contra los que el rey suevo Miro había luchado en 572, lo que les situaría en alguna zona del noroeste peninsular. De manera personal, dice Isidoro, dirigió dos campañas contra los bizantinos, en las que se condujo de manera victoriosa sometiendo algunas de sus ciudades, y conquistando una parte de la provincia. El momento era propicio, el emperador Heraclio tenía grandes dificultades en Oriente, mientras que Sisebuto, después de tantos años de incertidumbre, vivía una situación estable con los reinos francos, ahora unificados por Clotario II que ocupó Austrasia y Borgoña, y tenía buenas relaciones con la corte longobarda en Pavía. El mando militar parece haber sido llevado por el *dux* Suintila, futuro rey, y para 615 se habían tomado Málaga, donde se eligió un obispo godo, Teodulfo, que asistió al concilio de Sevilla del año 619, en el que reclamó los terri-

torios usurpados a su diócesis durante la guerra, y Medina Sidonia, pasando así a manos visigodas los territorios de la costa sur peninsular. Las razones por las cuales se interrumpió ahora el proceso de conquista y se entablaron negociaciones con el patricio Cesario, que detentaría el mando militar bizantino, han sido objeto de múltiples especulaciones. Ya fuese debido a planteamientos místico-religiosos o por motivos estratégicos, el hecho es que Sisebuto se mostró como un soberano piadoso con los vencidos, intercambió prisioneros, entre ellos el obispo de Mentesa, Cecilio, incluso liberó cautivos a sus propias expensas y utilizó de manera propagandista eficaz la victoria sobre los imperiales. De hecho, a partir de ahora los bizantinos ya no fueron un problema. Aún ocupaban las Baleares y la región de Cartagena, pero sus días estaban contados.

Un segundo aspecto importante de la ofensiva ideológica de Sisebuto fue la religión. La conversión de Recaredo había derribado el principal obstáculo que todavía separaba a godos e hispanorromanos, sin embargo, no todos sus súbditos estaban integrados en el nuevo credo. Sisebuto iba a marcar, con más énfasis que sus predecesores, la identificación entre la monarquía visigoda y el catolicismo. Dentro de la propaganda antibizantina, se iba a ocupar de remarcar la propia ortodoxia frente al carácter herético que habría tenido Justiniano, creador de la provincia de Spania. En este combate ideológico contra la influencia bizantina se enmarca el celo mostrado bajo su reinado en perseguir la herejía, especialmente si procedía del mediterráneo oriental. El testimonio, en este sentido, lo aporta el recién mencionado concilio II de Sevilla, celebrado en noviembre de 619, donde con la excusa de dar noticia sobre la llegada de un supuesto obispo sirio llamado Gregorio, de la herejía de los acéfalos, que negaba la existencia de dos naturalezas en Cristo, se hacía una larguísima disquisición teológica sobre el particular, que lleva el cuño erudito de Isidoro, y se aprovechaba para hacer una declaración de fe ortodoxa. Sin embargo, los herejes y los restos del paganismo eran un problema secundario en la Hispania del momento comparados con la distorsión que suponía la presencia de importantes colonias judías en la Península, especialmente en la mitad meridional y en algunas localidades costeras. Frente a la política tolerante de sus predecesores (Recaredo, por ejemplo, había

derogado la pena de muerte contra los judíos que hiciesen proselitismo entre los cristianos), Sisebuto va a dar un giro violentamente antijudío.

Se trataba de poner fin al avance del judaísmo, prohibiéndoles la búsqueda de conversos del cristianismo bajo pena de muerte y rechazando categóricamente la posibilidad de matrimonios mixtos. Los judíos no podrían tener esclavos cristianos, que eran ahora manumitidos con su peculio, ni podrían ejercer ningún tipo de patrocinio o establecer lazos de clientela con cristianos libres. La medida tenía fundamentos ideológicos indudables en relación con su concepción de la unidad de fe en el reino, pero se vinculaba igualmente con los intereses corporativos de la Iglesia e incluso con los intereses económicos de quienes competían con los ricos e influyentes comerciantes y artesanos judíos. Además, el distanciamiento visigodo respecto a algunos de sus vecinos no deja de ser relativo y en ningún caso significa aislamiento respecto a las ideas que circulan por el Mediterráneo. Aunque parezca poco práctico, cabe la posibilidad de relacionar el que Sisebuto no asentase el golpe definitivo a los imperiales en Hispania con su percepción del problema judío. No hacía mucho que los sasánidas habían entrado en Jerusalén, profanando los lugares sagrados y la reliquia de la cruz, en su conquista se rumoreaba que habían contado con la colaboración de los judíos. Esta noticia provocó reacciones contra la población hebrea en todo el ámbito de la cristiandad y también en Hispania donde poco después, en el año 616, como anota Isidoro, Sisebuto «llevó por la fuerza a los judíos a la fe católica, mostrando en ello gran celo pero no según la sabiduría; pues obligó por el poder a los que debió atraer por la razón de la fe». Este lamento parece implicar no sólo su desacuerdo con el método, que provocó disensiones entre el grupo dominante del reino, sino también el fracaso de la política de conversiones forzosas. La falta de sinceridad en la conversión multiplicaba el problema que se pretendía atajar. El exilio hacia los reinos merovingios de algunos que rechazaron someterse voluntariamente multiplicaba el drama humano de la iniciativa.

Aunque pueda resultar contradictorio, la política antijudía de Sisebuto no se corresponde con una armonía práctica con la jerarquía eclesiástica. Fue el producto de su concepción del reino más

que una muestra de colaboración con las autoridades religiosas. El rey aparece ocasionalmente enfrentado a algunos prelados de prestigio y su afán intervencionista en el nombramiento de obispos no siempre supuso la elección de un candidato afortunado. A Cecilio de Mentesa le escribió una agria carta en la que le reprochaba su deseo ascético de retirarse a un monasterio abandonando a sus fieles; a Eusebio de Tarragona le reconvenía su afición a los espectáculos mundanos, el circo y el teatro, y le desautorizaba en la elección del candidato propuesto para ocupar la sede de Barcelona, designando para la misma al emisario que le llevaba la carta; este candidato bien pudo ser un militar, como lo fue Agapio, a quien el rey designó para obispo de Córdoba desde el oficio de las armas, quejándose sus colegas de su desconocimiento de las funciones eclesiásticas. El refuerzo de su poder pareció conllevar un conflicto con parte de la Iglesia y es probable que una situación parecida se diese con relación a la nobleza. Cuando llegó al poder, intentó ganarse a los aristócratas godos declarando su derecho a participar en las iniciativas políticas del reino, pero esta actitud parece haber cambiado con el tiempo. No es descabellado que la noticia de Isidoro, insinuando que Sisebuto pudiese morir envenenado –en otra versión leemos que murió por ingerir una sobredosis de un medicamento–, cobre de este modo verosimilitud. Más aún cuando el rey había asociado al trono a su hijo, Recaredo II, un niño que murió unos días después que su padre, probablemente por medios similares. La asociación al trono era, en esos momentos, una práctica desacreditada y suponía una burla hacia los derechos de la aristocracia goda.

Sisebuto murió en febrero del año 621. Su hijo le sucede durante unos días, y tras tres meses de aparente indecisión fue elegido rey Suintila. Como en la mayoría de los casos, las razones por las cuales se elegía un candidato determinado nos han sido veladas por las fuentes. Pero, en esta ocasión, parece haber una correspondencia entre la contrastada eficacia militar de Suintila en las campañas contra los bizantinos y los problemas que ahora tenía que enfrentar el reino. La primera noticia que de él da Isidoro es para recordar que había llegado a *dux* con su antecesor, a la vez que había vencido a los rucones y tomado las fortalezas bizantinas. Tras unos años en los que la actividad militar había perdido protagonis-

mo, Suintila es presentado como el primer monarca godo que, tras expulsar a los bizantinos, ocupó todo el territorio de la península Ibérica, campaña en la cual habría capturado a dos patricios; debemos suponer que dos altos cargos de la administración o el ejército bizantinos. Estas campañas tuvieron lugar entre el año 623 y el 625, cuando el emperador de Oriente estaba siendo atacado en todos los frentes y no podía reaccionar ante la ofensiva visigoda. Cartagena fue destruida más allá de donde exigían las necesidades militares, un ensañamiento que sirvió de ejemplo de la superioridad del rey visigodo, pero que arruinó su futuro inmediato. La importancia política y militar de esta conquista es sin duda destacada, pero lo fue aún más el impacto que tuvo como elemento de propaganda, lo que es evidente en el hecho de que Isidoro lo coloque en lugar preferente a la hora de dar cuenta de la vida de Suintila, dejando para un segundo momento la narración de la campaña contra los vascones que había tenido lugar en el mismo año 621. De manera definitiva, se incluía en la propaganda regia la identificación entre el territorio hispano y la monarquía visigoda.

Esta propaganda, o bien ignoraba los conflictos ocasionalmente provocados por los pueblos de la cornisa cantábrica, o tras la campaña del 621 daba por resuelto el problema. Isidoro dedica un parágrafo completo de su *Historia de los godos* a narrar esta expedición contra los vascones, quienes, según él, infestaban con sus correrías a la provincia Tarraconensis. Es posible que la relajación de la política militar en los últimos años de Sisebuto hubiese propiciado el atrevimiento de la población indígena. La actividad de los talleres monetales de Calahorra y Zaragoza parece estar, en este momento, relacionada con la campaña militar que, partiendo desde el alto Ebro, ocupó los terrenos de la baja Navarra y el Ebro medio, hasta que los vascones capitularon. La imagen que da Isidoro entra dentro de los tópicos de la propaganda: ante la llegada de Suintila, los vascones se habrían aterrorizado y, arrojando sus armas, se habrían inclinado sumisos ante el rey, le habrían prometido obediencia, entregado rehenes y, con su trabajo, habrían construido la ciudad goda de Ologicum. El relato tiene unos tintes épicos que a duras penas dejan traslucir los acontecimientos concretos. En todo caso, se trató de una gran campaña, acorde con la capacidad manifestada por los vascones quienes, abandonando sus

territorios naturales en la montaña pirenaica vasco-navarra, habrían llegado a amenazar a la misma Zaragoza, como pone de manifiesto Braulio, obispo de la ciudad, en su correspondencia. La voluntariedad de la sumisión parece otro *topos* de victoria. En realidad, la construcción de Ologicum, probablemente sobre la antigua Oligitum romana, la actual Olite, respondía, al igual que Victoriacum unos años antes, a la necesidad de erigir un cerco poderoso ante unos enemigos que no respondían a los criterios de sumisión de un pueblo vencido; las supuestas promesas de obediencia y aceptación de la autoridad visigoda no se ponen en relación con una autoridad política capaz de hacerlas cumplir, de ahí la necesidad de establecer una estructura defensiva fija. Es posible que la orientación de las incursiones hacia el valle central del Ebro se deba a la eficacia de la defensa occidental desde Victoriacum, por lo que el establecimiento de Ologicum responde al mismo supuesto de eficacia. En términos estrictos no se trataba de una frontera –que, por otro lado, abarcaba en época visigoda una dimensión territorial amplia– sino de una estructura de defensa del orden político interno, pues el reino de Toledo no concede a los vascones, ni tampoco a cántabros, astures o rucones, la categoría de entidades políticas equivalentes. Eran grupos que habitaban dentro de los límites de su territorio: *infra fines Spanie Gallie Gallecie* que citará una ley militar de Wamba del año 673.

Isidoro deja de escribir su *Historia* en torno al 625, cuando Suintila acaba de cerrar su ciclo de conquistas victoriosas y, probablemente aprovechando el prestigio que le han deparado, acaba de asociar al trono a su hijo Recimero, que no llegaría a reinar. En su relato, adorna al monarca de toda una serie de virtudes regias, donde incluye la prudencia, el buen criterio en los juicios, munificencia para todos (en lo que debemos entender que fue espléndido con la Iglesia y la aristocracia), fidelidad (probablemente hacia los juramentos hechos en el momento de su elección que marcaban la relación con aquellos que, como él, podían en un momento dado reclamarse reyes), generosidad para los pobres y una actitud siempre dispuesta para el perdón. En ese momento Isidoro está describiendo a un príncipe que habría corregido los abusos y equivocaciones de su predecesor y gobierna en armonía con los potentes del reino. Sin embargo, ocho años después, el mismo Isidoro no iba a

tener ningún inconveniente en justificar la deposición de Suintila y legitimarla canónicamente por medio de un gran concilio celebrado en Toledo en el año 633. Es posible que la misma asociación de su hijo al trono marque un punto de desacuerdo, al caer el rey en el mismo error que su predecesor: buscar para su propia familia un privilegio regio cuya exclusividad nadie reconocía. Aunque las noticias son confusas y ocasionalmente se las pueda calificar de tendenciosas, pues pretendían justificar la expulsión del rey de su dignidad, parece que Suintila había traicionado la facción de aquellos mismos que le llevaron al trono, atacados ahora en sus intereses económicos por medio de confiscaciones, y en su posición política cuando Suintila olvidó de dónde procedía su poder. Es posible que la política de confiscaciones también afectase a la Iglesia, la cual, cuando menos, no parece haber podido celebrar concilios, y ésta premió a su sucesor legitimando la usurpación. Un capítulo del desencuentro entre la Iglesia y el monarca parece marcarlo la deposición y exilio del obispo Marciano de Écija, quien habría sido así castigado por haberse manifestado en público contra el rey y haber realizado alguna consulta a adivinos sobre la muerte del mismo.

La conjura nobiliaria iba a fraguarse de nuevo en la Narbonensis. Da la sensación de que la lejanía física de aquella provincia respecto a la capital propiciaba un menor control de las personas y de las intrigas, al margen del hecho de que, por su posición fronteriza, el *dux* a su cargo contaría con un ejército poderoso. El cabeza de la familia o facción que iba a protagonizar la expulsión de Suintila fue Sisenando, parece que *dux* de la provincia en aquel momento. No estaba sólo, otro miembro de su familia, padre del futuro obispo de Braga Fructuoso, parece que ocupaba un cargo equivalente en Gallaecia. No sabemos cuál sería el papel de Sergio y Sclua, dos nobles que luego serían obispos de Béziers y Narbona respectivamente y que formaban parte del mismo clan nobiliario. Sisenando aprovechó sus contactos fronterizos para solicitar la ayuda del reino franco de Neustria, cuyo rey Dagoberto vendió su apoyo a cambio de la promesa de una pieza de oro del tesoro visigodo de 500 libras de peso. Para cuando el ejército franco llegó a las puertas de Zaragoza, donde Suintila se encontraba con su ejército, el rey había sido abandonado por una parte importante de sus partidarios, incluso vio la traición de un hermano suyo de nombre

Geila, y se entregó a los conjurados rehusando el combate. Sisenando era proclamado rey por los concentrados en Zaragoza el 26 de marzo de 631. Dos años después se convocó una nueva asamblea general de la Iglesia visigoda, el concilio IV de Toledo. No se había celebrado ninguno desde el de la conversión y en él no sólo se legitimó la usurpación de Sisenando, sino que, de alguna manera, con el auxilio de Isidoro, se iban a sentar las bases de lo que sería la teoría regia visigoda en el siglo VII, aspecto que merecerá un capítulo en sí mismo.

La apuesta que Isidoro y los demás obispos hispanos hicieron en el concilio IV de Toledo al legitimar la usurpación de Sisenando, condenando los crímenes de su predecesor Suintila, no abrió, como cabría esperar, un periodo de estabilidad en el reino. De hecho, la deposición de Suintila bien puede interpretarse como una demostración de fuerza de una parte de la nobleza frente a un rey que, sin embargo, parecía contar con una notable popularidad entre los sectores menos favorecidos del reino. La Iglesia daba por buena la maniobra y, a cambio, pretendía marcar para el futuro unas reglas del juego político que diesen estabilidad a la institución monárquica. La aceptación de la usurpación por parte de los obispos probablemente estaba motivada por el propio desencuentro con Suintila. Es posible que el rey hubiese puesto impedimento a la celebración de concilios generales, lo que, como manifestaron ahora los obispos, había generado innumerables problemas de orden práctico y doctrinal. De hecho, Sisenando parece plegar su voluntad a la de la Iglesia en cuanto a los asuntos prioritarios a tratar en el concilio, aunque las relaciones con algunos miembros del episcopado, especialmente con el metropolitano de Toledo, parecen haber sido tensas. Esta diferencia se iba a apreciar en años sucesivos con otros monarcas; probablemente era la consecuencia lógica de una estructura de poder, la del Estado visigodo, que de alguna manera podría designarse como bicéfala. Para contrarrestar el poder del obispo de la sede regia, algunos reyes buscaron la manera de alentar disputas y diferencias intraeclesiales pero, en general, fueron sólo episodios aislados.

Se sabe muy poco del reinado de Sisenando, más allá de lo que pueden deducirse de las actas del concilio de 633 y de la información numismática. Parece que la aceptación de su figura no fue

unánime, aunque no siempre es fácil encontrar las causas precisas. De hecho, como hemos anotado, tuvo que recurrir a un ejército franco para afianzar su iniciativa y es posible que, inmediatamente después de acceder al trono, estallase en el sur de la Península una revuelta donde otro personaje, de nombre Iudila, al que sólo conocemos por testimonios numismáticos, pudo declararse igualmente rey. Esto justificaría el retraso en un año que sufrió la convocatoria del concilio y la misma redacción de su canon 75, donde se condenan, de manera enérgica, las usurpaciones, lo que parece contradictorio teniendo en cuenta cómo había llegado Sisenando al trono. El ambiente que denotan las actas es de inquietud e intranquilidad. Una sensación de inseguridad del poder que tanto pudo estar en relación con la hipotética usurpación que acabamos de mencionar, como con nuevas rebeliones de alguna de las poblaciones más levantiscas del norte, o con un estado de falta de control de las distintas facciones nobiliarias. Incluso, con el temor a nuevas intervenciones exteriores que pudiesen ser reclamadas por algún otro aspirante al trono. Poco más se sabe de su reinado y de su figura. Fuentes posteriores le recordarán escuetamente como un usurpador, a la vez que como un monarca ortodoxo, aunque enérgico en las relaciones con la Iglesia. El hecho de que el rey influyese decisivamente en el nombramiento de los obispos parece haber sido aceptado sin críticas evidentes, a pesar de que el canon 19 del mismo concilio establecía que esa función correspondía al clero, el pueblo y los demás obispos de la provincia.

El concilio denota, igualmente, un ambiente de crispación social que parecía estar relacionado con la arbitrariedad en la administración de la justicia y la excesiva opresión de los poderosos hacia los pobres. Los obispos son ahora, de nuevo, designados protectores de los desvalidos; a ellos se les encarga de reprender a los nobles que abusaban de su autoridad y, caso de no ser atendida su demanda, han de informar al rey. Esta decisión supone, en la práctica, una denuncia de los abusos en las prácticas judiciales. Aunque existía una tradición jurídica romana y una acumulación de preceptos elaborados ya por reyes visigodos, aún faltaba una definición judicial precisa que incluyese un desarrollo procedimental. Es muy probable que los grandes propietarios ejerciesen la jurisdicción sobre sus propios dependientes, o que, convertidos en señores territoriales, utilizasen

abusivamente normas consuetudinarias hasta el punto de hacer su presión difícil de sobrellevar. En cualquier caso, la posibilidad de elaborar un código legal definitivo que incluyese la casuística penal, las normas de procedimiento y el principio normativo, necesitaba de una estabilidad temporal que aún tardaría en llegar.

Sisenando murió el 12 de marzo de 636, tras cinco años de reinado. Fue sucedido por Chintila de manera inmediata, aunque las circunstancias de su elección no han llegado a nuestro conocimiento. La facilidad aparente de la transición quizá confirme que el rey fue elegido siguiendo las normas marcadas por el concilio de 633, esto es, por el consenso de la nobleza de acuerdo con los obispos. Sin embargo, tal hipótesis parece entrar en contradicción con el hecho de que el rey convocase inmediatamente un concilio general en Toledo –se celebró apenas tres meses después de su acceso al trono– en el cual se trató de manera casi exclusiva la forma en que debía producirse la ordenada sucesión del rey. En realidad, se dictaron una serie de disposiciones que pretendían evitar las conjuras, preparar la sucesión o la promoción de candidatos en vida del rey, garantizar que las decisiones y concesiones del rey no fuesen revocadas por su sucesor y, de manera particular, evitar que los herederos del rey (expresamente se precisa que los descendientes de Chintila) fuesen privados, a la muerte de aquél, de los bienes que legítimamente hubiesen adquirido. Incluso se recordaba que sólo los nobles godos podían acceder a la monarquía, como si hubiese sectores de la vieja aristocracia hispanorromana que amenazasen este monopolio. La primera impresión es que Chintila se sentía amenazado, tenía conciencia de la precariedad de su poder y quería garantizar su estabilidad o, si no era posible, al menos evitar que su obra fuese inmediatamente desmontada y su familia sufriese represalias.

Curiosamente, sólo dos años después, el mismo Chintila convocó otro concilio, el VI de Toledo, donde, aunque se añadieron una serie de cánones de tipo religioso, incluida una condena de la simonía, la confirmación de las severas normas precedentes sobre la persecución de los judíos y la proclamación de un símbolo de fe de gran nivel teológico, se repitieron las medidas de protección al rey, su familia y sus disposiciones que se habían dictado en 636. Ahora estuvieron representadas 53 sedes, más del doble de las que

se habían personado dos años antes. La duda es si sólo se legislaba para prevenir o si respondía a una situación de conflicto abierto, esto es, si es una evidencia de la existencia de revueltas y amenazas concretas.

El canon 12 de ese concilio VI de Toledo, en el que se trata de aquellos que buscan refugio entre el enemigo, parece resolver esa duda. Sin embargo, la retórica redacción del texto enmascara cuál ha sido la falta exactamente cometida. Los que han huido del enemigo –afirma el canon– son reos de tener malicia de pensamiento, ser perversos de corazón o padecer una conciencia culpable, y de esa manera han reforzado la posición de los adversarios del rey causando daño a los bienes de su patria y de su gente. El concilio establece que si vuelven a la jurisdicción del rey, o se acogen a la protección de la Iglesia, sean tratados de acuerdo a la justicia. La explicación más razonable es que aquellos que se han pasado al enemigo son conspiradores que han dejado el reino para evitar la acción de la justicia. Una ley de Chindasvinto, emitida en el año 642, recuerda a aquellos hombres que se marcharon fuera en época de Chintila y buscaron entre los enemigos apoyo para atacar el reino visigodo. Aún diez años más tarde, en 652, Fructuoso, quien sería con el tiempo obispo de Braga, pedía al rey Recesvinto perdón para aquellos que estaban en prisión desde el reinado de Chintila. No hay razón para pensar por esto que procediesen de la provincia Gallaecia, pues los intereses de Fructuoso tuvieron siempre un amplio espectro, aunque la posibilidad tampoco debe descartarse. Hasta los tiempos de Ervigio, la mancha infamante de los conjurados afectó a éstos y a sus descendientes. El concilio XIII de Toledo, en el año 683, al restaurar el derecho de testificar a los que habían acompañado a Paulo en su rebelión, extendió la amnistía a todos los que sufrían la misma pena desde la época de Chintila. La gravedad de las medidas reiteradamente tomadas en dos concilios que se sucedieron con menos de un año de separación, y el recuerdo de los testimonios posteriores, parece sugerir pues que durante su reinado los intentos de usurpación y las rebeliones fueron constantes. Sin embargo, la inexistencia de una narración continua, de una crónica para el periodo, mantiene, una vez más, ocultos los detalles.

El estado de permanente protesta quizá pueda ponerse en relación con la intolerancia de Chintila. A falta de otros testimonios

todo se mueve en un juego de hipótesis. Ante todo, se iba a mostrar más violentamente antijudío que ninguno de sus predecesores, incluido Sisebuto, y su actitud con los obispos iba a ser igualmente autoritaria y poco dada al diálogo. Como en el caso de su predecesor, intentó imponerse a los obispos toledanos, a los cuales forzó, en algún caso, a la ordenación de ministros que sus colegas consideraban indignos del oficio. Sin embargo, es posible que en esta actitud no estuviese aislado y que otros prelados le prestasen su apoyo, como parece ser el caso de Braulio de Zaragoza, quien tras la muerte de Isidoro se había convertido en el obispo más prestigioso de la Iglesia hispana, el cual, como veremos, colaboró estrechamente con el monarca en el diseño de la política de represión hacia los judíos y, muy probablemente, también en el desarrollo de los concilios V y VI de Toledo.

Curiosamente, aunque estos dos concilios dedicaron sus mayores esfuerzos a recordar la forma correcta de elegir al rey y la manera en la cual debía guardarse al monarca, anatematizaron a quienes hiciesen planes para su sustitución y dictaron que muerto el rey nadie se apoderaría del trono contra derecho, Chintila no tuvo ningún reparo en saltarse las prescripciones del concilio IV de Toledo y designó como sucesor a su hijo Tulga. Podemos incluso plantear que buena parte de la legislación conciliar que acabamos de recordar no estaba prevista tanto para sí mismo como para proteger a su heredero. Pero si esta era la intención, su empeño fue vano. Aceptado Tulga en diciembre del año 640 a la muerte de su padre, siendo aún niño, apenas estuvo dos años en el trono y fue depuesto por Chindasvinto en la primavera de 642. Daba la sensación de que el oficio de rey era tan apetecible para la aristocracia goda, aparentemente incluso para algún hispanorromano, que la impaciencia por llegar a ocuparlo no podía ser parada por ninguna norma legal. En ese interés, en la imposibilidad de aceptar un candidato de forma unánime, no parecen pesar, de manera decisiva, ni concepciones del poder, más participativo o más autoritario, ni el peso de tradiciones más germanizantes o más romanizadas, sino que era la plasmación de una reivindicación igualitarista por parte de un sector de la aristocracia goda, cuyos líderes se consideraban poseedores de un derecho irrenunciable a ser reyes: todos querían ser el primero entre sus iguales.

Los concilios visigodos son, en sí mismos, una institución política. Ya el concilio III de Toledo de 589 puede interpretarse en tal sentido, aunque será a partir del IV toledano de 633 cuando la reunión general de los obispos adquiera el carácter de suprema asamblea legislativa, encargada de regular la marcha del Estado, a la vez que se convierte en el más alto tribunal del reino. A través del estudio de los concilios que, con carácter general, se celebraron en Toledo entre los años 589 y 694, nos podemos aproximar al estudio de la evolución de la monarquía pero, más aún, a todo un sistema de gobierno que sería erróneo interpretar en términos de relación Iglesia-Estado, porque esa lectura no habría sido entendida por los contemporáneos. Lo que se daba era una mezcla entre la administración eclesiástica y la secular, que permitía, por ejemplo, el uso de la excomunión como sanción política, o que el rey pudiese indultar sanciones religiosas. Estas atribuciones religiosas de los reyes fueron reconocidas y legitimadas por los obispos a través de las sucesivas decisiones conciliares del siglo VII.

Los concilios reunían a los obispos y a los magnates del reino, al menos a una selección de ellos escogidos de entre los miembros del *Officium Palatinum* o del *Aula Regia,* y a los que el rey llama, en alguna ocasión, compañeros en el gobierno *(quos in regimine socios).* En general, los aspectos más trascendentales de su agenda fueron siempre de tipo político y no, como habría sido razonable, de carácter dogmático o de disciplina eclesiástica. A pesar de la previsión, ya desde el canon 18 del concilio III de Toledo, de que el concilio se reuniría anualmente, en la práctica lo hizo de forma irregular y ocasional, en muchas ocasiones en función de las necesidades políticas del momento. Entre ellas debe destacarse el uso que los reyes hicieron de los concilios para legitimar su propio ascenso al trono, caso de Sisenando en el concilio IV de Toledo, de Ervigio en el XII o de Egica en el XV. En su evolución, nos encontramos momentos en los cuales el rey parece sometido a la voluntad del concilio y otros en los que los reunidos parecen actuar como títeres en manos del monarca. Esto ha hecho que la opinión sobre lo que estos concilios significaron no haya sido unánime. Tradicionalmente se consideraba que eran instrumentos del epis-

copado para someter el poder del rey, sin embargo, más recientemente, se ha interpretado que los concilios fueron instrumentos que el rey utilizaba contra la nobleza, al tiempo que comprometía a la Iglesia en la administración del reino. El rey tomó la iniciativa de la convocatoria en todos los concilios generales del siglo VII, sólo en dos de ellos (V y XV) esto no está expresamente atestiguado, pero el rey los presidió lo que nos hace pensar que también se reunieron por iniciativa suya. Esta prerrogativa no estaba avalada por ninguna ley y, probablemente, más que una muestra de fortaleza de la monarquía, sea prueba de su debilidad constitucional: el rey necesitaba de los concilios para gobernar, en ellos encontraba protección y legitimación. Los reyes, además de convocar las reuniones, decidían los contenidos a tratar, que habitualmente daban a conocer a los asistentes al principio de las sesiones por medio de un *Tomus*, considerándose legítima la inclusión de cualquier tema. Las decisiones sólo eran aprobadas si recibían la confirmación real al finalizar el concilio, lo que solía hacerse mediante una ley. Si, además, tenemos en cuenta que paulatinamente el rey fue imponiendo el derecho de nombrar a los obispos, lo que fue sancionado por el canon séptimo del concilio XII de Toledo del año 681, podemos entender la importancia de los concilios como un organismo político fundamental en la estructuración y funcionamiento del Estado visigodo.

Es esencialmente a través de los concilios como podemos conocer cuál fue el desarrollo efectivo que alcanzó la institución monárquica. Leovigildo recibió el poder de su hermano y consiguió transmitírselo a su hijo Recaredo, sin embargo, éste fracasó cuando pretendió hacer lo mismo con su hijo, Liuva II, que fue derrocado por Witerico en el año 602. El principio hereditario no había sido una situación de derecho ni siquiera en el periodo 418-507, y todas las ocasiones en las que se intentó imponer en el futuro fracasaron. Probablemente por esta imposibilidad, y ante la necesidad de dar estabilidad y fuerza a la institución, el concilio IV de Toledo, celebrado en el año 633, bajo la presidencia de Isidoro de Sevilla, decidió emitir un decreto *pro robore nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum* (canon cuarto), estableciendo que «muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos *(primates totius gentis cum sacerdotibus),* designarán de

común acuerdo al sucesor en el trono, para que se conserve por nosotros la concordia de la unidad, y no se origine alguna división de la patria y del pueblo a causa de la violencia y de la ambición». Este principio electivo iba a ser reproducido varias veces con posterioridad, caso del concilio VIII de Toledo (canon 10), donde se anota que independientemente del lugar donde muera el rey su sucesor será elegido con el voto de los obispos y de los *maiores palatii,* y no por la conspiración de unos pocos o por el tumulto sedicioso de los rústicos. En la práctica, se pretendía poner límite a la desordenada ambición de los nobles godos que no sólo se consideraban a sí mismos como legítimos aspirantes al trono, sino que, a fin de conseguirlo, rompían reiteradamente sus juramentos de fidelidad *(fides* o *fidelitas)* al rey legítimo. En la práctica, la fuerza de la institución se veía sistemáticamente amenazada por su inestabilidad, hasta el punto de que, como vimos, en algún momento incluso algún individuo no godo parece que aspiró a ocupar la dignidad regia. Tal hecho parece deducirse del canon 3 del concilio V de Toledo del año 636, cuando se estableció la necesidad de formar parte de la *Gothicae gentis nobilitas* para acceder al trono. Condición que se reiterará dos años después en el canon 17 del concilio VI de Toledo: *nisi genere Gothus et moribus dignus provehatur ad apicem regni.* Aunque en algún caso se ha interpretado que la necesidad de formar parte del linaje de los godos como exigencia para ser rey o para elegir al monarca es una categoría económica y social, la de la más alta nobleza, y no tendría un sentido étnico estricto, es indudable que los que alcanzaron la dignidad regia fueron siempre godos, y sin duda alguna siempre de la más alta nobleza.

Esta referencia no deja de ser interesante. La conversión al catolicismo coincidió con el abandono definitivo de la lengua germánica, de la vestimenta y probablemente de los restos de la cultura patrimonial del periodo de las migraciones. Poco a poco, godos y romanos no se diferenciaron ya ni en la lengua, ni en los presupuestos culturales, ni el credo religioso, muy pronto tampoco en la aplicación del derecho que se hizo universal, por lo que el monopolio político debía mantenerse por la fuerza del grupo aristocrático godo, por el control del ejército y de la administración. No olvidemos que una gran parte de los godos tampoco participaba del derecho al trono, y que el canon 75 del concilio IV de Tole-

do había eliminado cualquier resto de la tradición popular en cuanto a la elección del monarca. De hecho, los electores eran, de acuerdo al canon conciliar citado, godos e hispanorromanos (la mayoría de los obispos), pero los elegibles eran los miembros de un grupo restringido de familias que habían heredado este derecho desde el periodo de las migraciones, grupo restringido pero, en la práctica, probablemente demasiado amplio, lo que multiplicaba los intentos de usurpación. Grupo que, además de aspirar ocasionalmente al trono, exigía el mantenimiento de ese exclusivismo; por ejemplo, a la hora de ocupar los más altos cargos de la administración o del palacio, o exigiendo el establecimiento de garantías legales para impedir que la arbitrariedad del rey les privase del honor de su grado o de servir en el palacio real, y que si son acusados de cualquier delito han de ser juzgados por sus iguales. En realidad esta pugna derivaba del convencimiento de formar parte de una misma tradición justificativa y de un hecho práctico: el nuevo monarca necesitaba enriquecerse para mantener su situación, que defiende si es necesario con violencia, y los aristócratas desean ese poder e ignoran sistemáticamente sus juramentos de fidelidad y la retórica de la monarquía sacral. Todo lo cual hace que la principal característica de la monarquía visigoda de Toledo sea la inestabilidad; Chindasvinto, en el prólogo a la ley II, 1, 8 del *Liber Iudiciorum* reconoce que el rey tenía que tomar las armas más a menudo para enfrentarse a sus propios súbditos que a los enemigos extranjeros.

En realidad, las aspiraciones de este grupo aristocrático, su impaciencia por llegar al trono, pusieron reiteradamente en entredicho el ideal electivo marcado por el canon 75 del concilio IV de Toledo. En la práctica, sólo Wamba fue elegido de acuerdo a tal esquema y, en general, los nobles godos parecen haber adoptado, sacándolo de las concepciones monárquicas de Isidoro de Sevilla que se reflejaron en el citado concilio, el principio de que si algún rey, «en contra de la reverencia debida a las leyes, ejerciere sobre el pueblo un poder despótico con autoridad soberbia y regia altanería, entre delitos, crímenes y ambiciones, sea condenado con sentencia de anatema, por Cristo Señor, y sea separado y juzgado por Dios porque se atrevió a obrar malamente y llevar el reino a la ruina». El resultado fue el reiterado recurso a la usurpación que el nuevo

rey se encargaba inmediatamente de justificar, a ser posible mediante un concilio confirmatorio. En la práctica, los procedimientos al margen de la elección no se consideraron nunca ilegítimos, salvo que mediase violencia, y aun así los concilios confirmaron a los reyes en cualquier circunstancia, ya hubiesen llegado al poder mediante usurpación, sucesión hereditaria o elección de acuerdo con la ley, y esta aclamación posterior legitimaba al nuevo monarca. En realidad, tal legitimación parecía innecesaria pues, más allá de las indicaciones ya recogidas del citado canon 75, no existían mecanismos constitucionales para deponer a un rey. Podría incluso argumentarse que, en última instancia, el único mecanismo válido para llegar al poder era la fuerza: quien se hacía con el trono, no importa por qué medio, obtendría más tarde la fidelidad de sus sometidos, lo que se ha definido como un acceso al trono por «ocupación». La elección podía no ser, en la práctica, más que la aclamación de un *victor*.

Probablemente, fue esta imposibilidad de alcanzar un principio válido y único de sucesión al trono lo que llevó a la Iglesia a utilizar un recurso extremo de sacralización de la figura del rey: la unción. Cuándo se estableció es algo que no sabemos. Con absoluta seguridad fue ungido Wamba, pero no parece una innovación del momento; de hecho, el concilio IV de Toledo y la desesperada búsqueda de protección ante los obispos por parte de Sisenando pudo ser un momento propicio, sin descartar que ya desde los tiempos de Recaredo, con la conversión, tendría cabida dentro del ceremonial de acceso al trono. La unción es una creación original visigoda, con antecedentes bíblicos, y que culmina ritualmente el proceso de sacralización de la figura del monarca. Una sacralización que tomada de la literatura cristiana del Bajo Imperio había sido enunciada en la Hispania visigoda por Isidoro. En su *Historia de los godos* Isidoro había afirmado el origen divino del poder y, en referencia al Antiguo Testamento, consideraba que la unción administrada al gobernante era un sacramento. El rey se convertía así en un elegido de Dios, pero evidentemente el sacramento debía ser administrado por los obispos, lo que ayuda a entender el papel que estos iban a tener en la clericalización del oficio real, y ritualmente se formalizaba la supremacía de los sacerdotes respecto a los príncipes. En este sentido, podemos interpretar que la unción es muestra no de la

fuerza de la monarquía, sino de su debilidad. Si la unción sustituía el carisma derivado de la sangre, del origen ancestral, por aquel derivado de la divina gracia, hasta el punto, por ejemplo, que la unción se antepone a la elección entre las razones que han hecho rey a Wamba, es razonable que con el tiempo la Iglesia perdiese interés por definir cuál era el sistema legítimo de transmisión del poder. La unción debía mantener al rey al margen y protegido de la violencia, pero, en la práctica, suponía un secuestro de la institución cuyas pretensiones unificadoras o centralizadoras quedaban limitadas por la intervención constante de la nobleza y los obispos.

Ahora bien, no parece seguro que la debilidad del rey implicase la debilidad de la monarquía, o del reino, al menos no siempre. Por un lado, al menos en el ámbito teórico, parece que se había alcanzado algo parecido a un carácter transpersonal del Estado, lo que suponía la separación entre la figura del rey y la idea de la realeza, comparable a una separación entre la *res propria* y la *publica utilitas*. Por otro, las usurpaciones del siglo VII, con excepción quizá de la de Paulo, no parecen haber conllevado un intento de segregación territorial. Las tendencias de poder centrífugo se deben asociar con los procesos económicos de gran propiedad y autosuficiencia de la Antigüedad tardía, no suponen una elaboración teórica nueva en cuanto a la ordenación del poder, por ello, al menos en teoría, no parecen haber influido en la caída del reino visigodo. Parece que existía consenso en cuanto a la institución monárquica como elemento definidor del orden político. Daba satisfacción a las tradiciones godas, ahora afianzadas sobre un gran territorio, asimiladas con formas heredadas de la tradición imperial, y esa situación, salvo excepciones, no pareció disgustar a los hispano-romanos. El propósito de los usurpadores nunca fue romper el reino en fragmentos independientes, sino reemplazar la monarquía existente por otra de su gusto.

El reino estaba constituido por tres entidades: *gentem Gothorum, vel patriam aut regem,* y esta triple asociación no es casual, la fórmula se repite prácticamente en todos los concilios toledanos entre el IV y el XVII y, aunque con menos profusión, también en el *Liber Iudiciorum*. No entraremos ahora en más consideraciones, pero es evidente que el Estado visigodo se sustentaba sobre principios de derecho público que distinguían perfectamente entre terri-

torio, pueblo y rey, donde no hay lugar para concepciones patrimonialistas; el rey y sus súbditos se prestan mutuos juramentos de fidelidad, pero el rey no dispone de los territorios ni de sus habitantes, únicamente los gobierna. El hecho de que los textos se refieran generalmente a *gentes Gothorum* o a *patria Gothorum* probablemente se deba a que, como hemos visto, a los godos, en términos generales, se reservaba la estructura del poder activo.

Ahora bien, el control político, la administración en el ámbito concreto del territorio, de la justicia o del fisco, al igual que había ocurrido en Tolosa, no eran tareas exclusivas del rey. Junto a él estaban responsables que tenían a su cargo burócratas de categoría diversa y una serie de instituciones que asesoran al rey en las tareas de gobierno, en la emisión de leyes o en la aplicación de la justicia. Evidentemente, el gobierno se ha complicado desde la época de Tolosa y esto se refleja en una complicación de los organismos y de las responsabilidades. Sin embargo, su estudio se presenta muy problemático por cuanto la información de que disponemos es muy escasa y además no son instituciones reguladas, sus funciones se confunden, sus niveles de actuación se superponen y, a veces, parece que nos encontramos ante el mismo organismo con nombres diversos según el nivel de actuación del momento.

Esos responsables eran, en general, miembros del entorno del rey, del *Officium Palatinum* o del *Aula Regia,* a los que ya aludimos en su momento, aquellos a quienes Recesvinto ha considerado *quos in regimine socios.* Sin embargo, a la hora de estudiarlos nos encontramos con varios problemas. Entre ellos destaca la confusión de términos y funciones que vemos en las fuentes. Un ejemplo, entre muchos, lo tenemos en la alocución de Recesvinto al concilio VIII de Toledo del año 653, donde leemos: «Y también a vosotros, varones ilustres *(illustres viros),* que una antiquísima costumbre escogió de entre el *Officium Palatinum* para asistir a este santo sínodo, a los que adorna una ilustre nobleza y un sentido de equidad, os elijo como cabezas del pueblo...», y a estos mismos se dirige un poco después en los siguientes términos: «Reunidos todos vosotros, dignos representantes de los competentes ministros del culto divino, y de los gobernadores de palacio *(aula regia rectoribus)».* Parece razonable pensar que todos los miembros del *Officium* lo son del *Aula Regia,* y que esta segunda institución in-

cluiría a otros nobles o funcionarios que normalmente no se encontraban en el entorno del monarca, incorporándose a sus funciones cuando se encontraban en Toledo, o donde quiera que estuviese la corte.

Visto así, el *Officium* lo formarían el conjunto de *primates* (principales) que tenían a su cargo las tareas administrativas del reino centralizadas en el palacio. De ellos sabemos poco más que su nombre, que conocemos por las firmas de los concilios VIII, IX y XIII de Toledo: *comes cubiculariorum, c. scanciarum, c. notariorum, c. patrimoniorum, c. spatariorum, c. thesaurorum, c. Toletanum* y *c. stabuli*. Por su número, podemos valorar que la administración de los asuntos de la corte se había vuelto más compleja desde los tiempos de Tolosa; por su nombre, podemos adjudicarles funciones particulares, aunque no sabemos si conformaban un cuerpo burocrático de especialistas con atribuciones ejecutivas y personal subordinado a su cargo, o si los títulos eran prebendas regias sin funciones individualizadas. Debemos considerar que el nivel de profesionalización alcanzado por la administración visigoda no fue muy alto, y en los cargos más importantes se debieron situar, en general, miembros de la alta nobleza, partidarios del rey, pero también futuros usurpadores, por ello, aunque el nombre pueda apuntar a funciones de gestión, el conjunto del *Officium* era un grupo de poder y presión fundamental en la dirección de los asuntos del reino. Sabemos, por ejemplo, que el *Officium Palatinum* aparece junto a Sisebuto (612-621) sancionando la ley de persecución de los judíos, y en tal caso debe ser comprendido como un cuerpo político. Términos como *optimates, primates, primi* o *maiores palatii* seguramente designaban a quienes ejercían los altos cargos del *Officium,* pero es probable que en ocasiones pasasen a definir a todos los que podían ocuparlos. También es posible que, en otros casos, fuesen cargos honoríficos, como se deduciría de la duplicidad de funciones que se atestiguan en las firmas de los concilios, y que en general el *Officium* fuese un grupo circunstancial, con funciones concretas, sacado generalmente de entre todos los nobles godos, que en conjunto formaban parte del *Palatium Regis* o *Aula Regia,* donde encontramos un recuerdo tanto de las comitivas germanas como del *Sacratissimus comitatus* de Constantino. De la lectura del canon segundo del concilio XIII de Toledo pare-

ce deducirse que la condición de *palatinus* puede ser tanto un honor como un servicio: *ab honore sui ordinis vel servitio;* cortesanos con cargo o sin él. Sin embargo, como tal *Officium* restringido, sabemos que no todos sus miembros eran nobles de sangre, sino que en ocasiones estos cargos fueron ocupados por individuos de ínfima condición social, incluidos siervos y libertos, en algún caso fiscales, pero en otros privados. Evidentemente, esta construcción de una nobleza de corte o de un grupo burocrático profesionalizado, directamente dependiente del rey, era un ataque a los intereses de la nobleza y fue rechazado por ésta. Sin duda alguna, dentro de este *Officium* debió darse un *cursus honorum,* pero sus características o circunstancias nos son desconocidas.

El *Officium* era pues el aparato burocrático del *Aula Regia* o *Palatium Regis,* pero al estar en sus manos la dirección de los asuntos de la corte y las tareas más importantes de la administración hizo que a veces, incluso en los textos legales, sus nombres se confundiesen. En su sentido amplio, ese *Aula* o *Palatium* se encarga de asesorar al rey, especialmente en materia legislativa, haciendo a la vez de tribunal superior del reino. Además de los miembros del *Officium,* formaban parte del mismo otros nobles del entorno de la corte, los duques provinciales y condes de ciudades y del ejército, así como una representación de los obispos de la Cartaginensis. Hasta donde conocemos, no existió ningún mecanismo automático de convocatoria, y se reunían únicamente cuando eran llamados por el rey; la frecuencia de estas asambleas definiría, en buena medida, la disposición de cada rey hacia la nobleza. En este sentido, se puede anotar que Julián de Toledo nos presenta a Wamba convocando a los *primates palatii* en cuanto tuvo noticia de la revuelta de Paulo para que decidiesen si debían organizar una expedición. El rey escuchó sus opiniones, participó en el debate, les arengó cuando manifestaron sus dudas y temores y, al final, les convenció de la necesidad de la expedición que ellos aclamaron. Probablemente, la descripción de Julián responde al modelo de este tipo de reuniones, pero no nos permite saber qué ocurría si en alguna ocasión el rey no conseguía convencer a sus nobles, o cuando la decisión de éstos era contraria a sus intereses. Además, la reunión de Wamba con sus *primates* tiene lugar en Cantabria, en plena campaña contra los vascones, lo que es una muestra de que el entorno

real, los miembros del *Palatium,* se desplazaba con el rey. En todo caso, la consulta de las decisiones importantes con los altos dignatarios sería, en la literatura eclesiástica, una característica del buen príncipe. No olvidemos tampoco que el número de los miembros del *Aula Regia* podía ser bastante elevado, incluso si sólo llamase a aquellos que vivían en el entorno del rey, por lo que es probable que a las reuniones fuesen convocados de manera restringida, en función del tema, las circunstancias o la voluntad del monarca.

Un conocimiento adecuado de las relaciones entre el rey y los miembros de su *Aula Regia* nos ayudaría a entender mejor el entramado político de la monarquía visigoda. Por desgracia la información disponible es muy escasa. Sabemos que los miembros del *Aula,* que solían referirse a sí mismos como *viri illustres,* disfrutaban de una condición jurídica privilegiada, a la que respondían con deberes de fidelidad, lealtad y obediencia igualmente extraordinarios, cuyo incumplimiento acarreaba la pérdida de la dignidad del cargo. Sabemos también que teóricamente el rey no veía limitada su potestad por ninguna de las instituciones del reino. Como hemos anotado, la nobleza intentó salvaguardar sus intereses de la arbitrariedad del rey, pero éste no se veía obligado a consultar sus decisiones si no quería, salvo en muy limitadas ocasiones, y su voluntad prevalecía en caso de desacuerdo.

Pero, en la práctica, los reyes no pudieron actuar a su arbitrio, necesitaban el apoyo de los grandes del reino para mantenerse en el poder. Estos grandes controlaban el gobierno del ejército, de las provincias y de las ciudades, donde ejercían funciones judiciales, administrativas y económicas, lejos de la vigilancia real; delegación de poder que suponía, en sí misma, una limitación de la supremacía teórica del monarca. A su vez, en un proceso de ida y vuelta que resultaba imparable, el rey gastaba una parte de los bienes del fisco en comprar mediante favores y donaciones la fidelidad de esos mismos nobles que aprovecharían cualquier posibilidad para usurpar el trono. El rey, incapaz de recaudar impuestos de unos grandes propietarios que cada vez se sentían más autónomos, se veía a la postre obligado a recurrir a sus propios recursos o a las confiscaciones para hacer frente a los gastos del Estado, lo que inevitablemente llevaba al fin de la concordia con la aristocracia y de nuevo a su precariedad en el poder. De igual modo, el rey, que es

cabeza del ejército, no dispone de uno propio y necesita recurrir a las comitivas privadas, y aunque los nobles, en su juramento de fidelidad al monarca, prometían acudir a su llamada cuando éste requería la presencia de sus *fideles,* las leyes militares de Wamba y Ervigio ponen en evidencia que no se cumplía. El rey al que la legislación y la teoría político-religiosa contemporáneas concedían un poder casi ilimitado, que ocupaba el lugar central en cuanto a la institucionalización política del reino, vivía, en la práctica, sometido a una clase propietaria de enorme poder, a la cual ningún principio legal impedía acceder al trono, y a una jerarquía eclesiástica cuyos intereses económicos y familiares eran los mismos que los de la aristocracia. El reino mantuvo un equilibrio que paulatinamente se fue decantando en beneficio de la aristocracia; según avanzó el reino, las peticiones de protección para la familia del rey y su descendencia fueron mayores, el incumplimiento de las obligaciones militares de los nobles imparable, las usurpaciones no se detuvieron y, en vísperas de la invasión musulmana, probablemente estaba a punto de cumplirse aquel principio por el cual el poder político acaba en manos de quienes detentan el poder militar y el poder económico, y éstos eran los miembros de la aristocracia gran propietaria. El carácter de la lucha entre la nobleza y el rey no se centraba en discrepancias políticas, había derivado hacia un conflicto de intereses económicos que, en el mejor de los casos, provocaba rivalidades personales. Los gobiernos concentrados en unas pocas manos exigen la complicidad de muchos; acabada esa complicidad se derrumban.

¿Qué quedaba de la vieja tradición germánica? En este aspecto, habría que diferenciar entre el fondo y la forma. El rey visigodo había heredado la tradición áulica de la corte imperial, su papel como legislador y administrador del reino, sin embargo el sentimiento exclusivista de una casta guerrera, de una minoría aristocrática con derecho al trono, era esencialmente germano. Es posible que el desmedido afán por hacerse con el trono sea una forma de reivindicar ese exclusivismo, aunque es cierto que en el ámbito literario las referencias a una conciencia goda particularizada desaparecieron con la conversión. Como grandes propietarios los aristócratas godos se movían en el círculo de intereses de la aristocracia hispano-romana, culturalmente participarían de los mismos

gustos, con ellos podían compartir responsabilidades administrativas e incluso militares, llegado el caso aquello que les hacía distintos era su origen, una tradición más o menos inventada que les permitía ser reyes. Es cierto que tras la conversión, e incluso antes, se perdió el sentimiento de vinculación con una *sippe* específica, pero eso no impide que los nobles godos no estuviesen orgullosos de su origen vagamente étnico, reforzado por medio de narraciones conmemorativas de un pasado glorioso, o por la entonación de cantos autoidentificativos, una tradición folclórica que cumpliese las funciones educativas que la cultura material o la lengua ya no podían aportar, y a la cual parece referirse Isidoro de Sevilla, con el apelativo *carmina maiorum,* en sus *Institutionum disciplinae.* Del mismo modo, es posible que ciertos conceptos de honor o venganza, la antigua *faida*, hayan seguido vigentes aunque no se haya transmitido, por su mismo carácter «patrimonial», en las fuentes escritas. Podemos plantearnos incluso si todas las familias aristocráticas godas participaban de este derecho, o estaba restringido a un selecto grupo. Probablemente las depuraciones y confiscaciones, la búsqueda de alianzas nobiliarias y el proceso natural de concentración económica, sirvieron para reducir el número de los que aspiraban al poder, De hecho, todos los casos que conocemos de infidelidades y usurpaciones parecen proceder de un restringido grupo de individuos que se mueven habitualmente en el entorno del rey, más limitado que aquel genérico de la aristocracia hispanogoda en el que legal y económicamente se encontraban integrados.

La monarquía reformista. Nuevas necesidades y nuevas soluciones

Si la identificación de Pampalica con la localidad burgalesa de Pampliega es correcta, este lugar, elegido por Chindasvinto para convocar a una parte de la aristocracia goda en abril de 642 y hacerse elegir rey, se situaría en el centro de la región donde se había instalado el gran contingente de población goda cuando el pueblo germano entró en la Península, y la zona donde presumiblemente la minoría dominante invasora concentraba sus mayores propiedades. La proclamación oficial se llevaría a cabo unos días después

en Toledo, respetando, en este caso, la condición de la ciudad como sede ya indiscutible del ceremonial regio. Su actuación era una usurpación en toda regla, por cuanto depuso al joven y débil Tulga y, al forzarlo a adoptar la tonsura clerical, le incapacitó para seguir desempeñando el oficio de rey. De nuevo, no sabemos quiénes fueron los que le apoyaron en su iniciativa, pero sabemos que, de manera inmediata, dirigió sus pasos contra todos aquellos que habían conspirado contra los monarcas precedentes: a unos les condenó a muerte y a otros les envió al destierro, repartiendo sus tierras, bienes y dependientes entre sus partidarios.

La sensación que se desprende de las fuentes es que las medidas represivas resultaron eficaces: en los siguientes treinta años, él y su hijo iban a gobernar sin excesivos contratiempos ni amenazas. Además, las violentas iniciativas que acabamos de mencionar probablemente contribuyeron a reducir, algunos consideran que a la mitad, el número de familias que pudieron reclamar un origen germánico noble, condición indispensable para acceder al trono. Más de setecientas personas, entre *optimates* y los que las fuentes llaman *mediogres,* parece que fueron ejecutadas sólo en el reinado de Chindasvinto, al que había accedido con casi ochenta años de edad; para lo cual parece que incluso tuvo que recurrir a alguna campaña militar interna. Aún no habían transcurrido dos años de reinado cuando una ley justificó la persecución de los usurpadores, condenando a muerte y confiscación de bienes a todo el que amenazase o hubiese amenazado al rey. La ley era retroactiva, alcanzando hasta el reinado de Chintila para el caso de aquellos que hubiesen recurrido a poderes extranjeros y para su reinado en el caso de los que hubiesen protagonizado una revuelta interna, probablemente para evitar que él mismo se viese incluido en la misma. Los miembros del *Officium Palatinum*, los magnates, jueces y también los obispos fueron obligados a jurar la ley, lo que era una medida insólita, sin precedentes. Esta iniciativa parece que contó con la aquiescencia de la Iglesia, aunque quizá no de forma unánime, pues en el año 646, cuando se reunió el concilio VII de Toledo, precisamente para validar las disposiciones reales, algunos obispos aún no habían prestado su juramento. La ley fue completada con otra que impedía el perdón de los condenados, salvo que fuese aprobado por el rey, los obispos y los magnates de palacio. Esta po-

lítica de Chindasvinto probablemente provocó enormes tensiones, tantas que el rey se vio obligado a poner límites a sus propias iniciativas, pues dieron lugar a abusos, especialmente a falsas acusaciones que pretendían obtener los bienes procedentes de las usurpaciones.

A la postre, la política de firmeza y la represión llevadas a cabo por Chindasvinto fueron más eficaces, a la hora de garantizar un gobierno largo y estable, que las admoniciones conciliares de los obispos, con las que Sisenando y Chintila habían justificado su ascenso irregular al trono y habían pretendido garantizar su futuro. Chindasvinto convocó también un concilio general, el VII de Toledo, en el año 646, al cual parece que no se molestó en asistir, que sancionó sus leyes contra los traidores y los usurpadores, haciendo especial referencia a los clérigos implicados en estos actos, lo que parece dar a entender que una parte del episcopado había estado ocasionalmente implicado en usurpaciones. Daba la sensación de que Chindasvinto confiaba más en una ley bien articulada que en las sucesivas sanciones político-religiosas que los concilios toledanos venían emitiendo desde 589. De hecho, emprendió un amplio proceso de revisión del compendio de leyes, el cual apenas había conocido un puñado de incorporaciones desde la época de Leovigildo. La tarea sería completada unos años después por su hijo Recesvinto, pero esta iniciativa es un símbolo del deseo de transformación institucional que animaba las propuestas del rey, quien de hecho aportaría 98 leyes propias a la recopilación.

A diferencia de algunos de sus predecesores, Chindasvinto hizo esfuerzos por distanciar sus iniciativas legislativas de las eclesiásticas. De alguna manera, pretendió una laicización de su política de gobierno y actuó con firmeza frente a los obispos, decidiendo los nombramientos episcopales y tomando especial cuidado en controlar quiénes accedían a las sedes metropolitanas. En este sentido, nombró metropolitano de Toledo a Eugenio (sería el segundo con este nombre en la sede toledana), hasta entonces archidiácono en Zaragoza, cuyo obispo, Braulio, rogó infructuosamente al rey que no le apartase de su lado. Da la sensación de que Chindasvinto deseaba limitar el poder del clero de Toledo y especialmente del monasterio de Agalí que había dado algunos de los más prominentes obispos de la sede; con el nombramiento para el puesto de un clé-

rigo traído de fuera –aunque curiosamente era de origen toledano– reaccionaba contra la política de sus predecesores, quienes habían hipotecado buena parte de sus iniciativas a la voluntad del episcopado toledano, a la vez que los obispos parecen haber ignorado la voluntad regia en buena parte de sus actuaciones. En este sentido debe interpretarse una ley que imponía sanciones monetarias más graves a un obispo que llamado a comparecer ante un juez se negase a hacerlo, que si se tratase de un laico; de la misma manera, cualquier clérigo que cometiese un delito debía ser sometido al mismo castigo que si se tratase de un laico, siendo el obispo responsable de cualquier incumplimiento de una sanción. El mismo conflicto de intereses jurisdiccionales parece esconderse detrás de la prohibición de acogerse al asilo de la Iglesia para aquellos que hubiesen sido declarados culpables de cometer homicidio o de realizar prácticas mágicas. En adelante, aunque la legislación real se comprometía a respetar la vida del criminal, los reos debían ser entregados a los representantes de la justicia ordinaria.

Curiosamente, esta enérgica política, que incluyó un control mucho más estricto de la limpieza en los procesos judiciales y, por lo tanto, una abierta lucha contra la corrupción en los juicios y el trato desigual a los acusados, no le supuso a Chindasvinto una animadversión de todos los teóricamente afectados por sus medidas. Fue precisamente una parte de los obispos, encabezados por el citado Braulio de Zaragoza, y probablemente en connivencia con un sector de la nobleza, quienes, en 649, animaron al rey a que, en contra de la normativa vigente, asociase a su hijo Recesvinto al trono. Chindasvinto era ya en esos momentos octogenario, Braulio ruega al rey, en su propio nombre, en el de un obispo Eutropio de sede desconocida, y en el de Celso, que ha sido generalmente considerado el *dux* de la provincia Tarraconensis, que busque en su hijo apoyo para dirigir a los ejércitos «a fin de que acaben las asechanzas y las amenazas de los enemigos y la vida de nuestros leales discurra tranquila y sin temor». Braulio presentó la petición como si se tratase de un sentimiento unánime, lo que probablemente no respondía a la verdad. El mismo Braulio insinuaba que diversas amenazas se cernían sobre el reino, no obstante la política de represión que el rey había llevado a cabo tras su acceso al poder, que, sin duda alguna, había debilitado a una buena parte de la oposición interna.

Ahora bien, no todos los obispos parecían dispuestos a saltarse la normativa electiva aprobada en el concilio IV de Toledo del año 633. Nada más morir Chindasvinto, el concilio VIII de Toledo, reunido el 16 de diciembre de 653, volvió a recordar que, bien en la *urbe regia* o en el lugar en que el rey hubiese muerto, su sucesor debía ser elegido «por el voto de los obispos y de los demás nobles de palacio, y no fuera, por la conspiración de pocos o por el tumulto sedicioso de los pueblos rústicos». Pero era una norma para el futuro, el concilio había sido convocado por Recesvinto y nadie puso en entredicho la legitimidad de su poder. De hecho, el nuevo rey, en una iniciativa sin duda alguna encaminada a buscar la legitimación de su situación, se había presentado con humildad ante los obispos, reconociendo que debía el poder a la elección de su padre, que era una herencia de aquél, pero que se sometía a ellos en una sincera comunicación. Los obispos dieron la iniciativa por buena, aunque volvieron a salvaguardar la elección como método válido para el futuro y aprovecharon para descalificar, de forma más o menos abierta, a Chindasvinto. Eugenio, el metropolitano de Toledo, escribió un epitafio dedicado a su memoria en el que le presenta cargado de defectos, donde probablemente se reflejaba el sentimiento mayoritario del episcopado. En su discurso ante el concilio, el nuevo rey no sólo devolvió autoridad al cuerpo episcopal, sino que tendió una mano a la nobleza goda, a los que llamó «compañeros en el gobierno», en una iniciativa de enorme habilidad política que iba a abrir paso al periodo más estable de la monarquía visigoda hispana, y el más fértil en iniciativas de tipo político e institucional.

Con todo, esta política de conciliación probablemente fue producto de la necesidad más que de la convicción. Recesvinto llegó al poder como rey único el 30 de septiembre del año 653, poco antes, quizás ese mismo verano, tuvo que hacer frente a una poderosa revuelta encabezada por un tal Froia, quien recurrió a numerosos exiliados –probablemente él mismo lo era, aunque otros consideran incluso que podría ser el *dux* de la Tarraconensis– y puso a su favor a los vascones, quienes saquearon buena parte del norte peninsular, con especial incidencia en el valle del Ebro, donde Froia mantuvo bajo asedio la ciudad de Zaragoza hasta que llegó el rey. Éste acabó con su vida y terminó con la insurrección. En

contra de la que había sido la política de represión a ultranza de su padre, y la prohibición por aquel establecida de aplicar medidas de misericordia a quienes se hubiesen comprometido en cualquier revuelta contra el rey, Recesvinto se mostró partidario de valerse de disposiciones de gracia, aunque, constreñido por los juramentos que su padre había exigido al clero, éstas se limitaron a no aplicar penas de muerte y mutilación. Las iniciativas no afectaron a los desterrados ni a las confiscaciones de bienes ya ejecutadas.

Parece claro que Recesvinto deseaba una «normalización» en el gobierno del reino. Sin duda alguna, el mecanismo más eficaz para llevarla a cabo era someter la actuación política a una legislación de amplio espectro que, en la medida de lo posible, eliminase la arbitrariedad de la actuación pública, especialmente en el ámbito judicial. Su padre, como hemos anotado, había tomado ya iniciativas puntuales en este sentido, respondiendo a una exigencia popular que pedía una revisión y adecuación de los procedimientos legales. Esta reivindicación había aparecido en las fuentes de los años que siguieron al concilio IV de Toledo, por ejemplo en el concilio VI de Toledo de 638, cuando los obispos dedicaron un canon a exigir que no se condenase a nadie sin acusador legal. Chindasvinto había encargado al obispo Braulio de Zaragoza una revisión del código de Leovigildo. Sabemos que Braulio estructuró el texto en títulos y que trabajó durante varios años en el borrador, pero la obra no había sido finalizada cuando murió en 651. Poco después de la muerte de su padre, Recesvinto hace referencia a la necesidad de acabar ese texto en su declaración de intenciones ante los obispos reunidos en Toledo en 653: «y todo aquello que en los textos legales os parezca corrompido o superfluo, o indebidamente conservado, con la aprobación de nuestra serenidad, lo reforméis de acuerdo con la verdadera justicia y las necesidades de la vida». El encargo se hacía ante la elite política e intelectual del reino, en el concilio estaban representadas 63 sedes episcopales (52 obispos y 11 delegados), además de una docena de abades y 18 hombres ilustres, miembros del *Officium Palatinum,* identificados también por su elevado cargo en el entorno real, quienes de manera inmediata pusieron manos a la obra y completaron el trabajo de Braulio. El texto apareció muy poco después de la celebración del concilio, y todos estos sectores se hicieron corresponsables de su

elaboración, en una obra que parece haber contado con un alto grado de consenso.

De hecho, Recesvinto se presentó ante el concilio como un monarca moderado y, sobre todo, dialogante, bien dispuesto a escuchar las quejas y demandas de nobles y obispos: «reunidos todos vosotros, dignos representantes de los competentes ministros del culto divino, y de los gobernadores de palacio, y ligados con la invocación del nombre Divino, os prometo, verdadera e incondicionalmente, mi asentimiento, para que cualquier cosa conforme a la justicia, a la piedad o a la conveniente discreción que quisiereis decretar o cumplir de acuerdo con nosotros, todo lo llevaré a cabo con el favor de Dios, y lo confirmaré y defenderé contra toda queja y oposición con la autoridad real». Tal exhortación no fue interpretada por los reunidos en un sentido retórico, sino que asumieron la oportunidad de presentar al rey todas las quejas acumuladas, pero probablemente no expresadas, durante el reinado de su padre, e incluso en momentos precedentes, época en la que –según recogen las mismas actas– «la autoridad del que mandara no estableciera las garantías de un buen gobierno». Se criticó la confusión entre el patrimonio del rey y el tesoro real, pues se habían llevado a cabo confiscaciones que en nada habían beneficiado al fisco, ni habían sido objeto de redistribución entre los fieles al rey, pues éste se lo había quedado para sí. Se denunció, ante todo, la arbitrariedad en el ejercicio del poder, que impedía la defensa de las personas ante los tribunales, y recordaban ahora que «al rey lo hace el derecho, no la persona». De manera concreta, obispos y magnates pedían a Recesvinto que agregase al patrimonio de la corona los bienes que su padre había enajenado para sí, y que desde allí los distribuyese, entre otros, a los grandes de palacio.

El nuevo rey, sin duda alguna, tomó buena cuenta de lo que se le solicitaba. Asumió cuál era el punto de vista de la Iglesia y con ella el del *Officium Palatinum* y la asamblea de los grandes y el pueblo *(omni palatino officio simulque cum maiorum minorumque conventu nos omnes tam ponticifes quam etiam sacerdotes et universi sacris ordinibus)*, respondiendo, poco después, por medio de una ley que en teoría declaraba ser una concesión a dichas peticiones: «volvemos desde nuestra elevada situación nuestro rostro, con mirada tranquila, a las peticiones de los suplicantes, para que de

allí la conveniente compasión alcance su provecho, donde las multitudes populares consiguen el objeto de sus súplicas». A efectos prácticos, el rey escuchó lo que quiso. Asumió en su respuesta que la codicia de los reyes en el pasado había saqueado a los súbditos en beneficio propio, por lo que era necesario poner coto en el futuro a tal situación. La ley establecía que el rey no arrebataría nada con violencia a súbdito alguno. Si alguno voluntariamente entregaba al rey cualquier bien o propiedad, lo haría constar en escritura y, comprobado que no hubo coacción, permanecería en sus manos con pleno derecho. Sin embargo, la norma no tenía carácter retroactivo, por lo que, de manera directa, daba por buenas las actuaciones de sus predecesores. De ese modo eran igualmente validadas las confiscaciones de su padre, y la misma ley decretó su derecho y el de sus herederos a disponer legítimamente de la herencia de Chindasvinto. Por si eso no era suficiente, incluyó una cláusula estableciendo que en el futuro «no subirá nadie al trono real antes de que haya prometido bajo juramento cumplir esta ley en todos sus detalles».

Por arte de su extraordinaria habilidad política, de nuevo Recesvinto había convertido el concilio en un acto de legitimación, no sólo de su irregular acceso al trono, en cuanto se saltaba las normas de elegibilidad aprobadas unos años antes en el concilio IV de Toledo, sino que había dado por buenas las actuaciones de su padre, reprobando el acto de manera teórica, pero legitimándolo de hecho, aunque legislando para que en el futuro no pudiese repetirse, lo cual era una manera de evitar que sus herederos pudiesen sufrir represalias por estas actuaciones. Recesvinto había utilizado los instrumentos del poder para reforzar la posición personal y el patrimonio de su familia, ignorando, pues, las exigencias de que devolviese al patrimonio de la corona lo que le correspondía y que lo compartiese con aquellos que, retóricamente, había denominado *quos in regimine socios*. Parece claro que al clero, y con él a una parte importante de la nobleza, la decisión le disgustó, especialmente porque habían interpretado en un sentido más dispuesto a la colaboración las primeras iniciativas del nuevo rey. Una primera muestra de ese desencuentro puede ser el que los obispos dejasen constancia en las actas de la diferencia entre lo que ellos habían demandado y lo que el rey había otorgado, o que, aparentemente, el rey no emitiese un decreto de confirmación del concilio.

En el mismo sentido puede entenderse la escasa representación de obispados en el siguiente concilio general convocado por el rey tres años después, el X de Toledo, en 656, donde sólo diecisiete obispos, además de cinco legados episcopales, estuvieron presentes; lo cual no deja de ser significativo, por cuanto el concilio fue una reunión decisivamente eclesiástica, donde sólo se abordaron temas de disciplina clerical. De hecho, los temas centrales de discusión fueron sendos decretos condenando el comportamiento de dos obispos de la Iglesia de Gallaecia. En el primero de ellos, se apartó de la dignidad episcopal a Potamio de Braga, que se había autoinculpado de un delito de fornicación; el segundo, fue un decreto contra las disposiciones testamentarias del obispo de Dumio, Ricimiro, quien había sido excesivamente generoso con los bienes de su iglesia: donaciones a los pobres, ventas a bajo precio y liberación de algunos de los siervos de la iglesia a los que entregó esclavos y otros bienes sin haber compensado a la iglesia por los mismos. El concilio derogó estas iniciativas, lo que suponía una aplicación práctica de instrucciones generales aprobadas reiteradamente en concilios precedentes, y con carácter casi monográfico en un concilio provincial de la Cartaginensis (concilio IX de Toledo) celebrado en la ciudad regia el año precedente. En realidad, los pocos obispos asistentes eran del entorno de la capital y de Gallaecia, donde el conflicto por la deposición de Potamio –su sede fue ahora ocupada por Fructuoso de manera simultanea a la de Dumio– y las donaciones de Ricimiro tenían una repercusión particular.

Quizá como un mecanismo de compensación, Recesvinto se mostró de forma especialmente intolerante con los judíos, incluyendo en el código legal que ahora se publicaba una serie de leyes de gran dureza, las cuales recuperaban el violento tono de época de Sisebuto, y eliminaba cualquier situación de privilegio heredada del derecho romano, por ejemplo la imposibilidad de ser procesados en sábado. Se reabría un proceso imparable hacia la eliminación de cualquier práctica judía, utilizando ahora todos los medios disponibles. Estas iniciativas, aunque tengamos ejemplos particulares de tolerancia e incluso alguna protesta, eran siempre del agrado de los obispos. Aunque con menos violencia, porque la amenaza era menor, Recesvinto manifestó igualmente su rechazo a cualquier forma herética, lo que incluía un férreo control de todo ex-

tranjero que llegase al interior de las fronteras del reino. Situación, por otro lado, poco probable pues en estos momentos el aislamiento hispano parece haber alcanzado su punto más alto; lo que incluso parece formar parte de una política consciente: en algún momento en torno a mediados de siglo, Fructuoso, monje aún, vería cómo sus intenciones de viajar al extranjero eran frustradas por una intervención regia, en una actitud cuya motivación resulta difícil de explicar. En los años siguientes, hasta la muerte de Recesvinto en el año 672, da la sensación que la Iglesia y el rey visigodos rompieron toda comunicación. Cuando en el 675 se reunió el concilio XI de Toledo, un sínodo provincial, los obispos se lamentaron porque no habían podido reunirse desde hacía dieciocho años, al no haber contado con permiso real para ello, lo cual habría traído, según declaran, ignorancia, confusión y error a la Iglesia. Es posible que hubiese sido un problema provincial de la Cartaginensis, o una prohibición a los concilios de carácter general, pues en el 666 se había reunido un concilio de la Lusitania en Mérida, y en su tono general parece claro el beneplácito del rey. De una manera concreta, el canon tercero de este concilio emeritense había decretado que, cuando el rey saliese de campaña, en todas las iglesias se celebrasen diariamente oficios pidiendo por su seguridad y, en el canon final, se pedía por el rey y le daban «gracias al serenísimo señor nuestro y rey Recesvinto, cuya vigilancia gobierna los asuntos civiles con suma misericordia, y los eclesiásticos los dispone con mayor perfección con la sabiduría que le ha sido concedida de lo alto». Por más que haya un componente retórico y obligadamente laudatorio, es difícil que el concilio lusitano se hubiese celebrado contra la voluntad del rey. Por supuesto, nadie pondría en duda la piedad personal de un rey que en el 661, probablemente como parte de las construcciones de sus propiedades, consagró a san Juan Bautista una preciosa iglesia en las proximidades de Palencia.

La preocupación por la seguridad del rey mostrada en el concilio de Mérida hace pensar que Recesvinto estaba inmerso en alguna campaña militar. Sin embargo, no despeja la duda de cuál era el problema particular al que se enfrentaba, o si esos enemigos eran internos o externos; aunque valorando la situación global, y los conflictos particulares a los que tendría que enfrentarse Wamba en

la década siguiente, probablemente se tratase, una vez más, de los vascones. De haberse producido una revuelta interna o un intento de usurpación es probable que el problema hubiese trascendido de alguna manera.

La obra legislativa: el Liber Iudiciorum

La recopilación de leyes llevada a cabo en tiempos de Recesvinto, a la que se añadirían algunos textos significativos en tiempo de los monarcas posteriores, ha recibido diversos nombres: *Lex Visigothorum, Leges Visigothorum* y el, probablemente más correcto, de *Liber Iudiciorum,* o aún mejor *Liber Iudicum,* constituyendo, en su conjunto, uno de los mayores monumentos del derecho tardoantiguo. Como hemos tenido ocasión de ir viendo, no es una obra aislada, es la culminación de una tradición de adaptación de las normas del derecho romano, tanto de una *interpretatio* de las normas del *Codex Theodosianus,* como de vulgarización de tradiciones jurídicas romanas de largo alcance. Si el código de Eurico había sido un punto de partida, y la *Lex Romana Visigothorum* de Alarico II un texto genuinamente romano, los sucesivos reyes, partiendo de Teudis y continuando especialmente con Leovigildo, habían ido recopilando un cuerpo legislativo que respondía a las necesidades de un reino en construcción y que atendía los problemas particulares que generaba la integración entre los invasores germánicos y la población hispano-romana precedente. En este proceso creativo, los elementos identificables de una tradición jurídica germánica propia son imposibles de detectar. Si de alguna manera se seguía recurriendo a una *mos* consuetudinaria germánica para resolver litigios particulares, esta práctica debió abandonarse pronto, en cualquier caso no se incorporó a la norma escrita. Por el contrario, el aporte romano es incontestable y los códigos romanos, aunque habían sido prohibidos por Alarico II, se seguían consultando aún en época de Recesvinto, quien en una ley se preocupó de prohibir una vez más tal uso: «Permitimos y aceptamos que se investigue en las leyes de otros pueblos para aprovechar su utilidad, pero las rechazamos y prohibimos en la discusión de los pleitos, pues aunque brillen por su lenguaje, presentan, sin embargo, difi-

cultades. Por lo cual, como para la plenitud de la justicia, el examen de las razones y el orden debido de las palabras bastan las leyes que, como se sabe, se contienen en el código, no queremos soportar ya más las leyes romanas o las instituciones extrañas» (*LV* II, 1, 10).

Sin embargo, los esfuerzos realizados durante el siglo VI resultaron a todas luces insuficientes. Los concilios visigodos de comienzos del siglo VII habían dejado patente la necesidad de adecuaciones de carácter más radical. Se trataba no sólo de la necesidad de una recopilación casuística, sino de dotar al sistema legal de unas normas de procedimiento que hiciesen frente a una creciente arbitrariedad en la práctica judicial. El concilio IV de Toledo de 633 había encargado a los obispos la vigilancia de jueces y poderosos, para que no oprimiesen a los pobres, debiendo denunciar ante el rey las arbitrariedades de unos y de otros. En el año 638, como vimos, los obispos habían dictaminado que nadie debía ser condenado si no había un acusador legal. La iniciativa de crear un nuevo código unificado probablemente procedía de la época de Chindasvinto. Hemos visto como Braulio de Zaragoza estaba trabajando en la recopilación, pero Recesvinto reiteró la necesidad ante los obispos convocados en el concilio VIII de Toledo, donde se nombró una comisión para que finalizase la tarea. El concilio se reunió en diciembre del 653 y al año siguiente el código fue promulgado.

En su conjunto, se trata de una recopilación de las leyes promulgadas por los reyes visigodos hasta ese año, incluyendo las emitidas por el propio Recesvinto. El código incluye 319 leyes anteriores a Recaredo; generalmente van precedidas de la referencia *Antiqua,* o *Antiqua emendata* cuando han sido corregidas por los recopiladores, donde se incluyen leyes antiguas procedentes en su mayoría del código de Leovigildo, aunque también se recogen algunas de la compilación de Eurico. El resto son elaboraciones posteriores, unas pocas de comienzos del siglo VII y sobre todo del momento en que el código se está redactando, donde la influencia de los concilios toledanos, especialmente del IV y del VI, es evidente. El código se ordena en 12 libros que agrupan 53 títulos, en los que tienen cabida un total de 526 capítulos, la mayoría normas generales, normas de procedimiento y especialmente casuísticas concretas,

incluyéndose también 15 capítulos de filosofía política que han sido sacados de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. En años posteriores, Ervigio presentó ante el concilio XII de Toledo del año 681 una *Lex renovata* que añadirá al libro XII otro título con 28 nuevas leyes dirigidas a los judíos, además de añadir 3 leyes de Wamba, 6 del mismo Ervigio y eliminar 4 anteriores que se consideraron innecesarias o poco claras. Esta modificación tuvo un definido carácter proeclesiástico; compensaba el distanciamiento que Recesvinto había marcado respecto a los obispos y, sobre todo, premiaba el apoyo que la Iglesia había prestado a Ervigio en su conjura contra Wamba. En los años finales del reino se añadieron algunas nuevas leyes de Egica y Witiza y sabemos que también empezaron a introducirse alteraciones anónimas por parte de juristas que, incluso, introdujeron un título preliminar de derecho público. El código había intentado protegerse de las manipulaciones, había establecido el precio de los ejemplares, seis sueldos en principio, doce a partir de Ervigio, para que todo el mundo se remitiese a los ejemplares oficiales que probablemente se distribuyeron entre todos los que habrían de ejercer como jueces. Sin embargo, la unicidad del código probablemente se perdió pronto, en este proceso de vulgarización se introdujeron modificaciones que con sus supresiones y adicciones dieron lugar a distintas redacciones del texto.

El *Liber Iudiciorum* no sólo es el más romanizado, y probablemente el más perfecto, de los códigos legales que generaron los reinos germánicos herederos de Roma, sino que tiene algunas otras características que, en el contexto en que surge, implican un alto grado de «modernidad». Por un lado, en él se supera definitivamente la exclusividad de la aplicación de la ley sobre un grupo étnico determinado, aunque, sobre este particular, permanece la duda de si el derecho precedente visigodo era de aplicación exclusiva para los godos o tenía un carácter integrador. Por otra parte, el principio de rechazar en el futuro cualquier otro código queda plenamente establecido. La concepción de una ley universal y exclusiva se correspondía con la misma concepción centralista y territorializada que la monarquía visigoda había alcanzado.

La metáfora teocrática que Isidoro había desarrollado respecto a la figura del rey le convierte en centro de la vida política y también legislativa. El rey cuida de su pueblo, que es pueblo de Dios,

a la vez que es portador de todos los poderes y de todas las responsabilidades. Legislador y supremo juez, el rey es instancia última, inapelable, en cualquier causa, tarea para la cual, al igual que para la elaboración de leyes, se rodeará de una serie de *proceres* que integraban el *Aula Regia*. Para su aplicación práctica, la *Lex Visigothorum* hizo descargar la administración de justicia, razonablemente, en tribunales inferiores que tenían en el *dux* el más alto cargo de la jerarquía judicial de la provincia. Los juicios ordinarios eran llevados por el *comes civitatis*, en funciones de *iudex*, quien, asistido por un *vicarius*, tenía jurisdicción sobre la ciudad y su territorio. Incluso, para casos de importancia secundaria, o actuaciones en el entorno campesino, contaría con el apoyo de jueces menores sujetos a su autoridad, aunque la nomenclatura *(numerarius, defensor, pacis adsertor, tiuphadus, millenarius, etcétera)* y las causas concretas de las que estarían encargados en cada caso aparecen, a veces, bastante confusas. Aún más, sabemos que los propietarios podían actuar como jueces en los conflictos de sus esclavos, siempre que no estuviese implicado nadie ajeno; en la práctica es posible que ejerciese este derecho sobre todos sus dependientes. Ocasionalmente, los litigantes podían elegir juez para una causa concreta, función que muy probablemente recaía en los sacerdotes locales, que en estas circunstancias actuaban como jueces de paz. En todo caso, estos jueces debían utilizar siempre, y exclusivamente, el código real, reconociendo que la fuente última de su autoridad era el rey. De hecho, el sistema judicial preveía que si una causa no estaba contenida en las leyes, los jueces debían abstenerse de juzgarla y remitir a las partes al rey, quien se encargaría de insertar el caso en el código.

El procedimiento a seguir también nos es conocido por el texto de la *Lex Visigothorum*, de hecho muchas de sus leyes, especialmente las del libro segundo *(de negotiis causarum)* están dedicadas a regular cuestiones de procedimiento, siendo mayoría las de elaboración más reciente, casi inmediatas a la recopilación de Recesvinto. El juez citaba a los acusados, llevaba el proceso y dictaba la sentencia. A él correspondía dictar prisión preventiva, o limitación de movimiento. Si había lugar, fijaba una fianza, y disponía de funcionarios a su servicio (sayones) para ejecutar cada una de estas tareas. Los individuos de alta posición social reclamaron, y

vieron reconocidas, una serie de garantías procesales, como la prohibición de ser privados de sus bienes, encarcelados, encadenados, azotados o sufrir tormento en el desarrollo de su causa (que les era aplicado de forma sistemática a los esclavos), impidiéndose que se les arrancase una confesión por la fuerza. El desarrollo del proceso es equivalente al de la *cognitio extra ordinem* romana: se celebraba en público y todo individuo libre con plenitud de derechos podía actuar como acusador –de forma verbal por lo general–. La edad mínima a la que se podía promover un litigio parece que eran los quince años cumplidos, que era la misma en que cesaba la tutela paterna. Los jueces debían celebrar las vistas de manera rápida, no más de ocho días, y una vez iniciado un proceso no se podía interrumpir aunque las partes hubiesen llegado a un acuerdo; para apoyar sus argumentaciones y sentencias los jueces se guiaban por pruebas, ya procediesen éstas de declaraciones libres de testigos o fuesen de tipo documental, que tenían prioridad en caso de contradicción. El juez tenía la prerrogativa de acudir al tormento e incluso de utilizar una prueba ordálica, con preferencia la del agua caliente, a la que se atribuía valor probatorio. En general, las causas se iniciaban a partir de una acusación, sin embargo el juez podía actuar por propia iniciativa *(inquisitio);* era así en el caso de asesinato o de adulterio evidente, falsificación de moneda y abandono de niños, entre otros.

La *Lex Visigothorum* establece claramente quién es el sujeto de derecho: aquel que tiene capacidad jurídica y capacidad de obrar, aspectos que, como en el derecho romano, vienen marcados por la edad, el sexo, el matrimonio, el estado de salud o enfermedad, sobre todo mental, la religión –está claro en el caso de su negación a los judíos–, la condición de súbdito, el grupo social al que se pertenece y la existencia o no de una pena infamante que hubiese modificado la condición del sujeto; pérdida del honor a la que se podía llegar por perjurio, falso testimonio o como parte de la sentencia tras la comisión de un delito. La infamia manchaba especialmente a quienes habían manifestado su *infidelitas,* hacia Dios o hacia el rey, siendo su desarrollo legal una originalidad del reino visigodo de Toledo. La capacidad procesal, como ya se ha anotado, se iniciaba superados los catorce años; en ese momento ya se podía prestar juramento y ser testigo, además de disponer del pa-

trimonio, aunque, desde esa edad y hasta cumplir los veinticinco años, estaban sometidos al *curator*. Las mujeres se encontraban limitadas en su capacidad procesal porque en la mayoría de los casos estaban sometidas a la tutela de padre, marido o hermano, aunque podían litigar cuando se resolvían asuntos privativos suyos. En general, para poseer plena capacidad jurídica era necesaria la condición de libre, aunque en algunos contextos especiales se dieron ciertos indicios de protección jurídica a individuos que no disfrutaban de completa libertad; los *servi,* por ejemplo, podían actuar, en ausencia del *dominus,* contra libres que les hubiesen causado algún perjuicio. Un individuo sujeto de derechos tiene capacidad de ser propietario, tanto de bienes muebles como inmuebles, así como de adquirir obligaciones por medio de contratos, ya fuesen de compraventa, arrendamiento, permuta, donación, préstamo, depósito y contratos en precario.

También son esencialmente romanos los derechos relativos a la familia, aunque en este ámbito el elemento patrimonial germánico aportaba algunos elementos menores pero de indudable originalidad: los parientes más próximos (*propinqui* y *proximi* en el texto) podían intervenir en algunos asuntos que se desarrollaban en el entorno familiar, tanto cuando afectaban a un miembro de la misma como al patrimonio de toda. El matrimonio era el acto generador de la unidad familiar. Solía concertarse con el acuerdo de los padres. Con el tiempo se pudo prescindir de este consentimiento, aunque eso autorizaba a los padres a desheredar a los contrayentes. Petición de mano, esponsales, en los cuales se establecían ya obligaciones de tipo legal, acompañados de la entrega de la dote y, por fin, la boda, marcaban el proceso normal de un matrimonio. Entre los esponsales y la boda no debían transcurrir más de dos años. El marido debía ser mayor que la mujer, y los contrayentes no podían ser parientes hasta el sexto grado; una vez ejecutada la relación no se podía romper de manera unilateral, aunque sí por mutuo acuerdo o si se probaba alguna acusación de adulterio, sodomía o prostitución de la mujer por parte de su marido. El matrimonio entre romanos y godos había estado prohibido hasta la promulgación de la *Lex Visigothorum,* por lo que la libertad dada ahora a esas uniones es otro elemento de «modernidad» del código, en la misma línea de unificación del reino en sus aspectos no sólo territoriales, sino tam-

bién formales e ideológicos, que marcó la política de los reyes visigodos. Se da siempre por supuesto que estos condicionantes se refieren al matrimonio entre libres, independientemente de su posición social particular, pero con igualdad jurídica reconocida.

El principio de la supremacía paterna se mantuvo en la legislación visigoda, aunque más atenuado que en la tradición romana, quizá por influencia de algunos elementos de la propia tradición germánica. Los padres no podían vender a sus hijos, ni prestarlos, ni enajenarlos; sí podían castigarlos y corregir sus actos, estando los hijos obligados a obedecer a padres y abuelos. En cualquier caso, los hijos quedaban absolutamente emancipados de la tutela paterna con el matrimonio, en la práctica incluso si permanecían solteros podían, alcanzados los veinte años, actuar con completa autonomía, un elemento de libertad que marca diferencias con la más rígida tradición romana de fidelidad a la casa paterna. Muerto el padre, la madre, si permanecía viuda, conservaba la tutela de los hijos, que pasaba al mayor de veinte años si contraía un nuevo matrimonio o, caso de ser todos los hijos menores, a un tío paterno, o incluso a un primo. En cuanto al patrimonio familiar, la dote entregada a la mujer por el marido, o por la familia de éste, permanecía siempre en manos de la mujer, que podía disponer libremente de ella caso de no tener hijos; si tenía descendencia aún podía disponer libremente de una cuarta parte. Sin embargo, el resto del patrimonio familiar era administrado por el marido, incluido aquello que hubiese sido comprado, ganado u obtenido por medio de algún regalo o donativo después de la celebración de la boda. Hijas e hijos participaban en igual medida del derecho sucesorio, aunque ocasionalmente las hijas podían recibir en herencia derechos de usufructo y no de propiedad. En cualquier caso, nunca quedaron desamparadas por las disposiciones jurídicas, las cuales marcaban igualmente las circunstancias en que un hijo o una hija podía ser privado de su herencia.

En cuanto a la responsabilidad respecto a los delitos cometidos, ésta era absolutamente personal: «que todos sus crímenes correspondan a los autores, ni el padre por el hijo ni el hijo por el padre, ni la mujer por el marido, ni el marido por la esposa, ni el hermano por el hermano, ni el vecino por el vecino, ni el pariente por el pariente tema ninguna calumnia; sino que sólo el culpable sea juzgado» (*LV* VI, 1, 8). Ninguna tradición sobre la posible responsabili-

dad colectiva de la parentela pasó de la costumbre germánica a la codificación visigoda. El sistema es, sobre el particular, absolutamente romano, como lo es cuando son varios los implicados en un delito, pues a todos alcanzaba la misma pena, diferente de la que afectaba a cómplices o encubridores; igualmente en las atenuantes, casos de legítima defensa, fuerza, coacción o estado de necesidad son igualmente contemplados. En el ámbito de aplicación, la pena es siempre más dura para el siervo que para el hombre libre y, entre los libres, el prejuicio, y a la postre incluso la letra de la ley, acabó minusvalorando a los sujetos de derecho si su condición social o económica les situaba entre los grupos más pobres, en beneficio de los grandes propietarios o, en general, de los que tenían una posición social elevada, generalmente en función de su oficio, especialmente en el entorno de la corte o en el ejercicio de funciones religiosas. Esta situación de privilegio también alcanzaba a la milicia.

Estas diferencias acabaron reflejándose en la correlación de delitos y penas, aspecto al cual la *Lex Visigothorum* prestó una gran atención. El derecho visigodo redujo la separación entre delitos contra particulares y delitos contra los bienes o la autoridad pública a una sola figura: *crimina,* que en el derecho romano se había referido sólo a los segundos. Robo y hurto fueron distinguidos en los delitos contra la propiedad, penando el segundo con mucha más rigidez, al considerar que se hacía aprovechando un descuido o al amparo de la noche. En este caso, había que devolver nueve veces lo robado, mientras que se devolvía sólo el doble cuando el delito se cometía abiertamente, aunque se hubiese empleado la violencia y el uso de armas. Pero éste es sólo un detalle; la casuística del código legal visigodo alcanza prácticamente cualquier figura delictiva imaginable, no sólo contra la propiedad, sino también la falsificación o los delitos contra las personas, desde una lesión ínfima hasta el asesinato, pasando por el homicidio, donde la existencia o no de intencionalidad, tanto en lesiones como muerte, es un elemento esencial a la hora de fijar la pena. Delitos sexuales y delitos de tipo religioso, ya sea la práctica religiosa católica o no, especialmente el judaísmo o las artes mágicas, están igualmente recogidos, sin olvidar los delitos políticos, donde la traición y la infidelidad hacia el rey y hacia el reino, ya lo vimos, ocupan el lugar más preeminente.

Pena de muerte, mutilaciones varias, destierro, confiscaciones, esclavización, azotes y, sobre todo, compensaciones económicas en beneficio de las arcas públicas fueron las penas que se repartieron como pago por los delitos cometidos. La cárcel no está prevista, en principio, como pena, pero fue utilizada como sistema preventivo, a la espera de juicio o de sentencia. Según avanzaba el reino, fue posible sustituir por una compensación económica casi cualquier otra pena. De hecho, en muchos casos, se presenta el pago o el castigo físico como alternativas excluyentes, lo que suponía un principio de desigualdad. Los pagos económicos eran, en general, muy elevados y la posibilidad de «escoger» esa opción venía limitada por motivos económicos. Como ya hemos anotado, la diferencia jurídica del encausado también generaba desequilibrios, siendo frecuente que la pena para el mismo delito variase en intensidad si el reo era un libre o era un esclavo.

La administración del reino

Escoger los reinados de Chindasvinto y Recesvinto para detenernos a explicar la organización administrativa del reino visigodo responde a un motivo de clara oportunidad. Ellos dieron forma, de una manera más o menos ordenada, a toda una serie de iniciativas y tendencias que procedían de la propia tradición germánica, sobre todo en la faceta militar y guerrera, y especialmente de las estructuras precedentes bajoimperiales y de la influencia bizantina. Es este sentido, la coincidencia de la reorganización administrativa y de la promulgación del *Liber Iudiciorum* responde a un mismo criterio de unificación de las formas y estructuras del reino, a un afán por poner orden en una situación que desde los tiempos de Leovigildo apenas había hecho otra cosa que improvisar.

La ordenación del territorio

Los pueblos germánicos, en general, asumieron como propios los esquemas de administración territorial romana. Ahora bien, desde el momento en que el poder del Imperio desapareció hasta

que los visigodos consiguieron consolidar su poder sobre la mayor parte de la península Ibérica, esas estructuras antiguas quedaron, durante un tiempo, vacías de contenido, y probablemente privadas de las autoridades equivalentes que justificaban su existencia más allá del mero referente geográfico. La posibilidad de que las estructuras provinciales romanas perviviesen tras los avatares de los primeros años del siglo V es una mera especulación poco probable. El *rector* de la ciudad de Lugo, mencionado por Hidacio, no puede servir como argumento para afirmar que seguía siendo el primer magistrado de la provincia romana Gallaecia y que continuaba en su puesto tras más de medio siglo de ocupación sueva. Lo que no impide que Hidacio utilice el término *provincia* con absoluta precisión cuando lo introduce en su crónica, ya sea para hablar genéricamente de las provincias hispana o galas, o de manera concreta al mencionar Gallaecia, Baetica y Cartaginensis, tres veces cada una, la Tarraconensis en dos ocasiones y la Lusitania una vez. Cuando el obispo gallego habla de territorios fuera de Hispania también usa el término, aunque con menos precisión.

Este esquema provincial hispano, incluso como mera referencia geográfica, no permaneció inmutable durante mucho tiempo. Por un lado, durante el siglo V otras demarcaciones territoriales antiguas convivieron con las provincias. En el noroeste hispano se siguió utilizando la denominación *conventus,* que en principio había tenido sentido en el momento de la conquista romana, pero que probablemente aún servía en Gallaecia para identificar entornos pretéritos reconocibles. Por otra parte, reaparecieron ahora identidades hacía tiempo olvidadas, o no conocidas por fuentes anteriores, que nos ponen en relación con estructuras regionales reconocibles por los contemporáneos y, aparentemente, no integradas en el ordenamiento administrativo romano. Es el caso de Autrigonia, citada por Jordanes en el contexto de fijación del área de influencia sueva, y que volverá a ser mencionada por el *Anónimo de Rávena* en el siglo VII, asignándole, en este caso de forma poco precisa, la categoría de *provincia.* Igualmente impreciso es el uso que del término hace Juan de Bíclaro en referencia a Sabaria, Cantabria y la Orospeda, las cuales tenían en común ser territorios organizados y con capacidad de hacer frente al poder visigodo. En este caso, el término *provincia* puede asimilarse con el sentido que ad-

quiere en las fuentes visigodas la palabra *regio,* otro término igualmente difícil de definir, posiblemente una zona geográfica con algunas características homogéneas, con cierto grado de unidad, quizá parte de una unidad mayor. No hay, en este uso, una precisión jurídica en referencia al esquema provincial romano, aunque sí la imagen de entidad ordenada de una manera conjunta. Con más precisión parece utilizar el término Juan de Bíclaro cuando informa de la conquista de la Gallaecia sueva por parte de Leovigildo, quien –nos dice– la convierte en «provincia de los godos».

De hecho, la estructura provincial se mantuvo no por su uso administrativo durante los siglos V y VI, sino esencialmente porque siguió siendo un indicativo territorial bien definido geográficamente, caso del uso que hace la *Crónica de Zaragoza* para la Tarraconensis y la Baetica en el siglo VI, y sobre todo por su utilización en el ámbito eclesiástico. En este caso, la antigua capital provincial se mantuvo como sede metropolitana, con autoridad sobre las sufragáneas y con fuerza evocativa suficiente para mantener el esquema durante ese largo periodo. Los referentes provinciales de época visigoda aparecen, con todo, confusos en algunas zonas, de manera especial en lo relativo a los territorios del oriente de la cuenca del Duero, donde los intereses de Gallaecia, la Tarraconensis y la Cartaginensis confluían. Los límites son ya imprecisos en lo relativo al Bajo Imperio, pues la ubicación del antiguo territorio de Clunia aparece a veces equívoca, aunque probablemente había formado parte de Gallaecia. Ahora, esos territorios aparecen de nuevo sumidos en un caos que a comienzos del siglo VI preocupaba incluso a las autoridades eclesiásticas. De hecho, como ya tuvimos ocasión de ver, estos territorios fueron integrados, con una parte de lo que hoy es la región manchega, en una provincia de nueva creación, la provincia Carpetania que englobaba antiguos territorios de la Carpetania y la Celtiberia romanas, dándose como sede metropolitana Toledo. Esta «anomalía» fue resuelta en el año 610, cuando el decreto de Gundemaro resolvió el equívoco, devolviendo Carpetania a su condición de región geográfica y restaurando, según «los antiguos recuerdos de los tiempos pasados», la provincia Cartaginensis. El decreto de Gundemaro, igual que lo había hecho en 592 el *De fisco Barcinonensi,* usa el término provincia con absoluta precisión administrativa. El ordenamiento público visigodo iniciaba

así un proceso de recuperación de las estructuras provinciales, hasta el punto de ser la categoría más frecuente en las fuentes, aunque en el caso de la Cartaginensis, aprovechando que Cartagena estaba ocupada por los bizantinos, se designaba una nueva sede metropolitana y capital provincial.

El proceso probablemente se culminaría con las reformas de Chindasvinto y Recesvinto. Por las actas del concilio celebrado en Mérida en el año 666, sabemos que este último había atendido la demanda de un obispo de nombre Oroncio para restaurar los límites de la provincia Lusitania, con sus obispos y sus diócesis; a pesar de ello, en ese año la diócesis de Salamanca aun retenía territorios de Idanha que en su momento había recibido en compensación por los que el reino suevo había conquistado. Salamanca había recuperado, aunque no hacía mucho, las iglesias que la metrópoli de Gallaecia había seguido administrando desde la conquista del reino suevo, y sin embargo, la diócesis salmantina no había devuelto aún los territorios de Idanha. La reclamación se hace para evitar que lleguen a transcurrir los treinta años de prescripción que anularía la capacidad de reclamar, por lo que es posible que todo el proceso de reordenación territorial se haya realizado en los últimos años, incluso durante el reinado del propio Recesvinto. Aunque la reclamación se refería a los límites de las demarcaciones eclesiásticas, parece asumido que la administración del reino y la ordenación eclesiástica asimilaron la categoría provincial dentro de sus esquemas, haciendo coincidir los límites de las mismas en ambos casos. Unos años antes, el concilio IV de Toledo de 633 había establecido que la pérdida de derechos, pasados treinta años, no era aplicable si lo que estaba en juego eran precisamente los límites provinciales. En los últimos años del reino, la provincia ya no es mencionada en las fuentes en su sentido administrativo, sin embargo no hay acuerdo sobre si esto significa que se ha consolidado definitivamente o si, por el contrario, ha entrado en decadencia. La posibilidad de que, en sus últimos tiempos, la monarquía visigoda hubiese multiplicado el número de provincias o hubiese desgajado como tales algunos territorios, caso de Asturias o Cantabria, procede de una interpretación en sentido administrativo del término, cuando probablemente estaba siendo utilizado en el sentido de región al que antes aludíamos, aunque la

presencia de ocho *duces* entre los firmantes de las actas del concilio XIII de Toledo del año 683 ha sido utilizada para avalar esta subdivisión, quizá por motivos militares.

Es posible que al frente de estas provincias se encontrase un *dux provinciae,* cargo que las fuentes identifican ya en época de Recaredo, cuando el *dux Lusitaniae,* un hispano-romano de nombre Claudio, atajó una conjura arriana contra el metropolitano Masona. En fechas próximas, un *dux provinciae* de nombre Argimundo se habría levantado contra el mismo rey con la intención de ocupar el trono. Tras amputarle una mano y raparle la cabeza fue públicamente humillado en las calles de Toledo. Curiosamente el cargo no está en una ley del mismo Recaredo (*LV* XII, 1, 2) donde al enumerar los cargos de la administración civil en lugar del *dux* encontramos el *rector provinciae,* en lo que probablemente es un anacronismo terminológico, mientras que, en otras ocasiones, el cargo puede estar enmascarado bajo la forma *iudex provinciae,* atendiendo a su función judicial como primer magistrado de la provincia. Un siglo después, en los años finales del reino, una ley de Ervigio (*LV* II, 1, 18) aún menciona al *dux provinciae* como la instancia de apelación superior de otras autoridades menores, y es la autoridad encargada de resolver los múltiples problemas que vive la provincia de la Gallia a finales del siglo VII, como pone en evidencia el *Tomus* regio presentado por Egica ante el concilio XVII de Toledo de 694. Es ese mismo texto, otra referencia parece asimilar el término provincia con el término *ducatus,* lo que probablemente no signifique la creación de una nueva demarcación administrativa, sino la asimilación de la provincia con la función de quien estaba al frente de ella: la provincia es el territorio sometido al *dux* y por extensión el *ducatus (Galliae provinciae / ducatum regionis / ducis terrae).* Transformación que se ha entendido asociada al proceso de militarización de la administración que el reino conoció tras las reformas de Chindasvinto/Recesvinto, donde encajaría la referencia a un *dux exercitus provinciae* mencionado en la *Vida de Fructuoso,* o la referencia a los *duces provinciae* como máximas autoridades militares en la ley militar de Wamba (*LV* IX, 2, 8). Estos personajes, cuya actuación concreta se nos escapa, eran las máximas autoridades judiciales, fiscales y militares de la provincia; sin embargo, no sabemos cómo ejercían sus funciones, qué

amplitud tendría el cuerpo de *iudices* y *comites* que les asistían en sus funciones, cómo coordinaban las administraciones subsidiarias y cuál era la relación que establecían con la corte de Toledo. Debemos suponer que formaban parte del *Officium Palatinum* y estaban muy próximos al monarca, prácticamente todos los *duces* conocidos ocuparon simultáneamente cargos como *comites* al frente de algún departamento de la administración central. Esta posición haría que ejerciesen una indiscutible autoridad, incluso frente al monarca, lo que les situaba en una posición ventajosa de cara a una elección para ocupar la dignidad regia. Varios monarcas del siglo VII parecen haberse aupado al trono desde ese puesto de privilegio; tal parece haber sido el caso de Suintila, Sisenando, Chindasvinto o Egica.

La imagen de unos *duces* acaparadores de poderes, hasta el punto de ser unos gérmenes de disgregación del reino mismo, debe ser tenida en consideración. Sin embargo, el significado de tal situación debe valorarse en función del modelo interpretativo propuesto. Si optamos por una explicación prioritariamente feudal, donde el poder privado de las aristocracias ha sustituido incluso las funciones esenciales de la monarquía, entonces la capacidad disgregadora de estas autoridades provinciales se reduce. Sin embargo, en una interpretación institucionalista, donde el poder de los organismos de derecho público aún prime, la acumulación de cargos del *dux* abría paso a una práctica ruptura del reino. Con todo, nuestro conocimiento de las relaciones de poder establecidas entre los distintos niveles de la administración, y las mismas elites visigodas, es aún limitado, lo que impide dar una respuesta definitiva.

La segunda circunscripción fundamental del reino visigodo, en el ámbito territorial, fue el *territorium,* esto es la ordenación administrativa en el ámbito de la ciudad (*civitas, urbs* u *oppidum* –este último término claramente en retroceso–) y su demarcación jurisdiccional, que comprendía unidades menores como *vici, castella, castra, pagi, loca, villae* o *villulae*. La ley militar de Wamba, que acabamos de mencionar, sitúa a los *comites civitates* como subalternos del *dux* de la provincia. La administración visigoda conservó, al igual que el sistema provincial, el esquema de la ciudad como unidad menor de la administración. Como en la tradición clásica, la ciudad era, a efectos administrativos, inseparable de su te-

rritorio, aunque, en la práctica, una parte de éste fuese paulatinamente secuestrada por los grandes propietarios capaces de prescindir de las ataduras urbanas, incluso de negociar directamente con las autoridades centrales su situación concreta. En una perspectiva cotidiana, sin embargo, la ciudad seguía siendo el centro político, administrativo y religioso de su distrito, que, en algún caso, podría incorporar territorios que en el pasado romano se repartían entre varias ciudades; esto no está resuelto por el momento. Más discutible es, y habría que analizar cada caso aisladamente, si la ciudad era también el centro económico.

Del mismo modo que había ocurrido con la provincia, en el caso de la ciudad, también se dio una equiparación entre la administración civil y la eclesiástica. En la práctica, la mayoría de las ciudades que fueron centros administrativos de cierta entidad las identificamos por su condición de sedes episcopales. En algunas de ellas se da la coincidencia de que fueron también centros de acuñación monetaria. Esta coincidencia es muy acusada en los casos de las provincias Baetica, Lusitania y Tarraconensis, donde había una larga tradición urbana y las ciudades conservaron un peso fuerte en la administración territorial. En el caso de la Cartaginensis las cecas se reducen mucho en comparación con las sedes episcopales, lo que debe ponerse en relación con el afán centralizador de Toledo y la autoridad ejercida desde la misma capital. Una situación parecida se daría en la Narbonensis, donde Narbona es el único centro emisor de moneda, probablemente en relación con una administración fuertemente centralizada, y probablemente militarizada en relación con su situación fronteriza. El extremo contrario lo representa *Gallaecia*. Aquí, el número de talleres monetales se multiplica de manera desproporcionada con relación al de sedes episcopales. Esta situación, que es válida para los primeros reyes del reino católico, está en relación con el conservadurismo visigodo respecto a las realidades administrativas precedentes. En Gallaecia, donde el nivel de desarrollo urbano era pequeño, los suevos habían desarrollado un esquema de ordenación administrativa muy respetuoso con realidades habitacionales precedentes, multiplicando los centros de administración local, de acuerdo igualmente con la fragmentación del espacio. Los visigodos asumieron esa situación y la mantuvieron hasta bien avanzado el siglo VII. Otras interpretaciones, en el senti-

do que esta proliferación de cecas estuviese asociada a campañas militares en Gallaecia, o a la continuidad de la explotación de oro en el noroeste, son más difíciles de argumentar.

Las reformas de Chindasvinto/Recesvinto, además de fijar de manera precisa los límites provinciales y corregir las anomalías generadas en años anteriores, parecen haber reducido el número de ciudades que acuñaban moneda. A partir de mediados del siglo VII, las acuñaciones proceden esencialmente de las capitales provinciales y de algunas otras ciudades que probablemente desempeñaron importantes funciones regionales. Ignoramos si esto supuso una limitación de las funciones administrativas de las ciudades, pero probablemente implicó una racionalización de las mismas. Se trata de un problema de cierta importancia porque conlleva saber cuántas ciudades fueron centros de administración, esto es, cuántas contaban con un *comes civitatis* encargado de la administración civil en el territorio de su jurisdicción. El *comes civitatis* aparece en la legislación visigoda desde época de Eurico. El apelativo *comes* probablemente está en relación con su función de legado del rey, aunque en la práctica marcaba una línea de continuidad con figuras equivalentes del periodo imperial romano. Parece indudable que era el primer responsable de la administración de justicia –y en esas funciones asimilable a la figura del *iudex civitates,* con menos unanimidad a la del *iudes territorii*– y, aunque esto ha sido puesto en duda, su ámbito de aplicación alcanzaría a toda la población y no exclusivamente a la población goda. Más difícil es valorar si tenía atribuciones militares, lo que es probable, pues sabemos que en el periodo visigodo el lugar esencial de acantonamiento de los soldados eran las ciudades; con seguridad sabemos que era el responsable de recaudar los víveres para el ejército y asegurar el cumplimiento de las levas. Esta responsabilidad estaría asociada al hecho de que era el encargado del orden público en su jurisdicción.

En el ejercicio de sus funciones, el *comes* contaría con el apoyo de otros responsables administrativos a él subordinados. Entre ellos destacan el *vicarius* y el *thiufadus* que le auxiliaban en tareas fiscales, como recaudadores, también en tareas de policía y en tareas judiciales, actuando como jueces en causas menores o en las zonas rurales. Es posible que estos mismos personajes estuviesen al frente de las mencionadas entidades menores en el territorio de-

pendiente de la ciudad, encargados de administrar la justicia del rey y recaudar los impuestos. En estos casos su actuación debería tener en cuenta las atribuciones de una entidad popular propia citada en las fuentes como *conventus publico vicinorum*, la cual aparentemente se encargaba de solucionar los problemas cotidianos. Ignoramos la manera en que ordenarían sus relaciones, como ignoramos qué grado de autoridad tenían aquellos líderes locales, elegidos o autoimpuestos, que algún texto temprano (Juan de Bíclaro y la *LV* VI, 1, 1 –*Antiqua*–) identifica con el nombre de *seniores loci*. Cabe la posibilidad de que estos *seniores loci* fuesen, ocasionalmente, los propietarios territoriales actuando como patronos de las comunidades campesinas.

Por desgracia, no estamos bien informados del organigrama ni del desarrollo práctico de las funciones administrativas de estos personajes. Algunos indicios nos hacen pensar que existían mecanismos para evitar la arbitrariedad por parte de los funcionarios reales. Podría ser el caso de la figura del *defensor civitatis* y del *numerarius*, que aparecen involucrados en asuntos judiciales y fiscales. En el nombramiento de estos cargos aparecen implicados el pueblo y el obispo de la sede, lo que abundaría en la idea de ser un contrapoder de las comunidades frente a la autoridad regia. Suelen ocupar el cargo por un año y ocasionalmente actúan como jueces. Quizá sólo viesen causas menores, aunque no sabemos, en este caso, cuál sería la relación que establecían con el *comes*. La posibilidad de que el mismo obispo actuase como *defensor*, y la posibilidad de recurrir al obispo si alguien se consideraba objeto de alguna injusticia, complica aún más el panorama. La figura del *defensor civitatis* no aparece en las fuentes de la segunda mitad del siglo VII. Quizá desapareció en tiempos de Recesvinto, aunque una ley suya aún le cita en su condición de juez de causas menores.

En cuanto a las unidades subsidiarias dentro del *territorium* de la ciudad, resulta difícil discernir si se daba una gradación jerárquica. En primer lugar la terminología es imprecisa y de las listas de referencias que hemos dado más arriba no siempre es fácil saber si convivieron en todos los espacios geográficos, si en algún caso sólo aluden a su morfología o tamaño y, tan siquiera, si convivieron en el tiempo. Una ley de Egica, relativa a la fuga de esclavos (*LV* IX, 1, 21) enumera: *civitas, castellum, vicus aut villa*

vel diversorum, donde se ha querido ver una gradación de tamaño e importancia habitacional, a la vez que una jerarquía administrativa. Tal gradación iría desde el *uicus*, que sería una pequeña ciudad –*modica civitas* lo definen las actas del concilio XII de Toledo–, que podría ocupar un lugar preeminente en un entorno comarcal, hasta la *villa* o *villula* que entendemos es una propiedad fundiaria. El *locus* era probablemente un agrupamiento humano a la vez que una unidad de explotación; mientras que *pagus* parece haberse utilizado sólo con un alcance regional, especialmente en el noroeste de la Península, y se correspondería con una estructura poblacional de gran dispersión. Un ejemplo de las dificultades que presenta la terminología lo da el uso precisamente de *locus*, apelativo que se da a la sede episcopal de Egara, en la Tarraconensis, en las actas del concilio provincial celebrado allí en el año 614.

Como hemos anotado, el gran problema sin resolver es saber cuál era el nivel de interrelación entre estas unidades y la eficacia de la supuesta jerarquía que las unía. De la misma manera, ignoramos si se trataba de unidades estáticas o dinámicas. Al menos tres sedes episcopales parecen haber cambiado de residencia después del 589. Portucale parece haber ocupado el lugar de Magnetum en torno a esa fecha, cambio probablemente asociado a la importancia política y demográfica ascendente de la primera. Menos evidentes son las razones que llevaron a elegir Beatium por Castulo en torno a 675 o unir la sede de Elo a la de Illici creada en torno a 630. Si asumimos la estrecha asociación entre las estructuras eclesiásticas y administrativas del reino, probablemente tales alteraciones llevaron parejas novedades en la ordenación jurisdiccional visigoda en esas zonas concretas; un cambio de preeminencias jerárquicas. Si esto es aceptado, cualquier imagen sobre unas estructuras ancladas en realidades heredadas de Roma e incapaces de evolucionar debe ser desechada. Los trabajos arqueológicos de los últimos años vienen a confirmar no sólo que las ciudades siguieron transformándose en época visigoda, lejos de ser antiguas ruinas parcialmente ocupadas, sino que el poblamiento rural modificó igualmente su morfología, adaptándose a nuevas formas de explotación y probablemente también de propiedad.

Éste es un último aspecto de gran interés. Cabe la posibilidad de que la creciente importancia de los grandes propietarios rurales

alterase la preeminencia tradicional de la ciudad sobre las unidades menores integradas en su *territorium*. La «iglesia propia», asociada a estas grandes propiedades, es un fenómeno que de alguna manera privatizó las funciones religiosas en el ámbito rural; de forma paralela, debemos plantearnos hasta qué punto los grandes propietarios fueron capaces de privatizar el ejercicio de la justicia, esto es, de ejercer la jurisdicción penal en el ámbito de su propiedad o de eludir a las autoridades de la ciudad a la hora de responder de sus obligaciones fiscales. En la práctica, estas propiedades pudieron actuar como si se tratase de entidades con funciones públicas, de ahí que la figura del *villicus*, en origen el administrador de una finca privada, aparezca ocasionalmente en las listas de funcionarios administrativos del reino. Estas situaciones habrían roto la unidad de la ciudad y su territorio. El fenómeno probablemente no fue extraño a la evolución que vivió el reino visigodo a lo largo del siglo VII, de hecho, en los textos visigodos el término *territorium* parece usarse ocasionalmente con el significado de distrito rural y, por lo tanto, disociado de una ciudad de referencia.

La organización del fisco

La fiscalidad es una parte esencial en la conformación de cualquier organización política centralizada. Un poder político sustentado sobre estructuras de tipo público necesita recaudar fondos para hacer frente a los gastos generados por la maquinaria estatal, ya sean burocrático-administrativos, judiciales, militares y de defensa, obras públicas, etcétera. El Estado necesita obtener ingresos y administrarlos de acuerdo a sus necesidades; pero es también el responsable de oficializar los intercambios, esto es, le compete la acuñación de moneda y es el garante de su calidad. Todos estos elementos eran ajenos a la experiencia visigoda antes de su entrada en el Imperio, por lo que, como en otros ámbitos de gobierno ya mencionados, se vieron obligados a asumir las formas imperiales. En su primera estancia en Aquitania, y después en la corte en Tolosa, los reyes visigodos adaptaron a su incipiente estructura de poder, y siempre que fue posible, la preexistente maquinaria administrativa romana. Este mecanismo haría que, en la Gallia cuando menos, no

se produjese un proceso de ruptura con relación al pasado romano. El fenómeno fue paralelo en el caso de los ostrogodos en Italia y cuando Teodorico ejerció la tutela sobre los visigodos sabemos por Casiodoro que aplicó medidas fiscales y recaudatorias, lo que implica que seguían existiendo los mecanismos para su aplicación. Más difícil es valorar si esos mecanismos pervivieron en las áreas peninsulares que se mantuvieron durante más tiempo aisladas de cualquier forma de poder centralizado.

Debemos asumir que la tradición administrativa romana se mantuvo como el entramado legal esencial en la mayoría de los territorios peninsulares cuando el poder imperial colapsó. En el Pirineo aragonés, Vicente de Huesca hizo, a mediados del siglo VI, una donación al monasterio de Asán en el que había profesado de niño y, unos años después, en su testamento dejó sus bienes a la iglesia de Huesca, de la que había llegado a ser obispo. En ambos casos se trasluce no sólo la pervivencia de las formas y los procesos legales romanos, sino también la pervivencia de los registros propietarios en el ámbito local. Estos registros son la base esencial sobre la cual construir un sistema impositivo y no hay duda alguna de que pervivieron, se actualizaron y eran conocidos por todos. Además, no olvidemos que la propiedad de la tierra, o su usufructo, fue el primer y esencial problema al que se enfrentaron los visigodos en calidad de *foederati* del Imperio, por lo tanto, no les fue ajena la solución de sus conflictos, la obtención de su renta y, por analogía, la fijación de su fiscalidad. Para tales tareas se habían servido en Tolosa de los funcionarios romanos y, como acabamos de anotar, probablemente de toda la maquinaria fiscal provincial que paulatinamente fue adaptada a las nuevas necesidades, lo que conllevó un cambio de nombre en muchos casos.

El proceso de adaptación produjo cierto desconcierto. El primero y fundamental procedía de la confusión entre lo que habían sido las funciones genuinamente fiscales, recaudatorias, al frente de las cuales había estado el *comes sacrarum largitionum,* y aquellas encargadas al *comes rei privatae*, quien había recaudado y administrado las rentas de las propiedades estatales. Probablemente este desconcierto, que en algún modo ya se había dado a fines del Imperio, se acentuó en el proceso de apropiación de la tierra por parte de los visigodos en el momento que se asentaron en la Gallia.

Es posible que la aristocracia goda se repartiese buena parte de las tierras de titularidad pública y que el rey asumiese como privativas propiedades que en principio debieron ser concebidas como públicas. De hecho, el conflicto se mantuvo latente durante buena parte de la historia visigoda y la clara separación entre el patrimonio de la corona y el del rey tuvo que esperar prácticamente hasta el reinado de Recesvinto, cuando en el 652 el concilio VIII de Toledo distinguió entre los bienes públicos de la corona que el rey exclusivamente administra y aquellos que son privativos suyos; todos los bienes que el rey adquiría después de su ascenso al trono pasan a considerarse de la corona y no personales, aunque tal situación no debió durar, pues a finales del reino, de nuevo, se hará evidente la confusión de patrimonios, a la vez que una pérdida de importancia de los bienes del fisco frente a los del rey. Con todo, el término *fiscus* –con un sentido marcadamente público– se impuso sobre cualquier otro y asumió todos los elementos financieros del Estado, incluida la *res privata* que pasó a denominarse *patrimonia fiscalia* o *loca fisci:* a partir de ahora encargado de recaudar los impuestos, directos e indirectos, los *bona vacantia* y *bona damnatorum* que eran las rentas de las propiedades públicas, y también de custodiar los ingresos procedentes de las multas o expropiaciones impuestas por la comisión de delitos.

Esta aparente unificación no descarta la existencia de departamentos fiscales separados. A pesar de las dificultades que presentan las fuentes y de la imprecisión terminológica, el sistema fiscal visigodo manifiesta un nivel de complejidad considerable. Complejidad que, como hemos precisado, no procede de una simple imitación de las formas imperiales, sino que exigió un proceso de adaptación y una evolución interna. Si nos atenemos a la descripción de Juan de Bíclaro, tanto en la referencia a la derrota de Agila en Córdoba, como en la referencia a la conquista del reino suevo por parte de Leovigildo, hasta los tiempos de este monarca es posible que el elemento central de lo que hemos llamado el *fiscus* visigodo lo constituyese todavía el tesoro regio. La evolución de la monarquía visigoda necesitó del concepto territorial de su soberanía y de la fijación de una sede permanente del poder para enfrentar una auténtica organización de la hacienda pública, y este proceso encuentra en la figura de Leovigildo su protagonista esencial.

No es casualidad que la figura del *comes patrimonii* no aparezca en las fuentes visigodas hasta la época de Recaredo, cuando en el año 592 el texto conocido como *De fisco Barcinonensi* nos dice que un tal Scipio, con ese cargo, era responsable del nombramiento de los *numerarii* –funcionarios fiscales de rango inferior– responsables de la recaudación fiscal en la ciudad de Barcelona. Esta figura parece un reflejo de la equivalente que había aparecido en la corte de Constantinopla con las reformas de Anastasio a comienzos de siglo y que también había sido conocida en el reino ostrogodo de Italia. La razón para adjudicar su incorporación a Leovigildo la hemos avanzado en el párrafo anterior, pero además no es una coincidencia que sea Leovigildo el responsable del *Codex revisus* que había introducido una nueva terminología en la legislación visigoda, y de manera clara en el lenguaje fiscal, desechando definitivamente la del *Breviario* de Alarico. De hecho, el *comes patrimonii* no aparece en las *Interpretationes* alaricianas. Su figura debió permanecer durante todo el periodo visigodo, pues personajes con este rango aparecen suscribiendo las actas conciliares de la segunda mitad del siglo VII. En principio, el *comes patrimonii* es el responsable de la administración del patrimonio público del Estado visigodo, aunque también le vemos actuando en la recaudación de impuestos, nombrando a los *numerarii* de Barcelona.

La relación que el *comes patrimonii* pudiese tener con el *actor fisci nostri* (o *actor rerum fiscalium*) no aparece evidente en las fuentes. Este personaje con dos nombres diferentes, que pueden ser fruto de una evolución que se nos escapa, se encarga de la administración en cada provincia de los bienes del fisco. En buena lógica habrían dependido del anterior, aunque en otra lectura, menos probable, podrían ser exclusivamente los responsables de los bienes privados del rey; sin embargo, este cargo parece que correspondía al *comes cubiculariorum*, oficio que podía desempeñar al tiempo que otro de carácter público. Cuando se trata del administrador de una de esas propiedades en particular, recibe el nombre de *villicus*. Sus funciones no son las de un mero capataz, como podría entenderse por analogía con la figura equivalente en el ámbito privado, sino que deben ser entendidos como funcionarios públicos, teniendo a su cargo la recaudación de impuestos y el orden público dentro de la propiedad que administran. Tanto *actores* como

villici podían ser siervos fiscales, pero esta condición de no-libres no condicionaba su importancia y su considerable poder. Sabemos que de su trabajo obtenían beneficios privados, esencialmente debido a que contaban con un amplio margen de maniobra en el manejo de los bienes que administraban, de los cuales podían hacer donaciones piadosas, ventas o manumisiones de esclavos. Para ello debían contar, al menos teóricamente, con la confirmación del rey. Suponemos, además, que el alcance de tales actuaciones era limitado pues, al menos en teoría, las propiedades de la corona eran inalienables; con todo, el alcance de su poder debió ser grande. Este poder viene confirmado por el hecho de que respondían de sus actuaciones directamente ante el rey, constituyendo, en la práctica, una autoridad paralela a la del gobernador provincial.

El *comes patrimonii,* el *actor fisci nostri* y el *villicus,* además de algunos cargos subalternos que pudiesen estar a su disposición, parecen marcar una pirámide de poder a la hora de administrar los bienes públicos, que por definición son bienes fiscales. Sin embargo, en el enrevesado laberinto de la legislación visigoda, esta administración fiscal aparece paralela a la que en cada provincia encabeza el gobernador provincial y en las ciudades controla el *comes civitatis*. Al frente de esta segunda gran oficina del *fiscus* estaría un *comes thesaurorum,* quien habría heredado las funciones que en el Bajo Imperio habían correspondido al *comes sacrarum largitionum,* teniendo a su cargo los impuestos sobre tierras, casas y esclavos, así como todo tipo de tasas aduaneras, gravámenes sobre mercancías, compras y ventas, etcétera. En buena lógica, ellos serían los responsables de los registros de censo y propiedades y su entorno de aplicación sería el de todos los *privati,* tanto en el medio urbano como rural, y probablemente también de los *servi fiscales* que desempeñasen sus tareas al margen de las propiedades de la corona. Para llevar a cabo sus funciones contaban con el auxilio de figuras como el *numerarius* o el *thiufadus,* encargados de la tarea física de la recaudación, toda vez que las viejas instituciones locales, herederas de la tradición romana, o bien habían dejado de existir, o eran inoperantes. En el ámbito local, un *numerarius* elegido por el obispo y por el pueblo parece que se encargaba de comprobar las listas y las cuentas, probablemente para evitar las arbitrariedades de los funcionarios. El concilio III de Toledo del año 589,

en su canon 18, había establecido que a los concilios provinciales, que habrían de reunirse una vez al año, debían acudir los jueces de los distritos y los agentes recaudadores del fisco en la provincia «para que aprendan a tratar al pueblo piadosa y justamente, sin cargarles con prestaciones ni imposiciones injustas»; donde se aprecia igualmente ese papel mediador de los obispos. Del *De fisco Barcenonensi* podría concluirse que no todas las ciudades eran centros de recaudación fiscal. En este caso concreto, parece que Barcelona actúa como centro receptor de otras ciudades, caso de Tarragona, Egara, Gerona o Ampurias. De las actas del concilio XVI de Toledo se deduce que Mérida era otro de esos centros financieros que se encargaban de centralizar la recaudación y probablemente de distribuir la parte que era remitida a Toledo y la que se administraba desde el centro recaudador, o la que en las ciudades se reservaba para el abastecimiento del ejército; sin embargo, no disponemos de pruebas sobre el particular, ni sobre el carácter fijo o itinerante de la recaudación. Para añadir incertidumbre al esquema, se puede anotar que, en los años finales del reino visigodo, *duces* militares aparecen en las fuentes interesados también en tareas recaudatorias, no sabemos si como parte del proceso de militarización de la administración al que ya hemos aludido, o si se trataba de situaciones excepcionales asociadas al mantenimiento del ejército.

La fiscalidad está estrechamente unida al sistema financiero. La *capitatio* y la *annona* se mantuvieron como principales figuras del sistema impositivo visigodo, cuya materialidad se basaba en el oro como garante último de todo el entramado económico. Ya vimos como, hasta tiempos de Leovigildo, la economía de los visigodos tuvo que acudir a los restos circulantes de monedas imperiales y a las falsificaciones cuando se veía en la necesidad de utilizar moneda. A partir de Leovigildo, los visigodos acuñaron moneda propia, en principio exclusivamente de oro. Las pocas piezas de cobre identificadas ocasionalmente como visigodas apenas dan idea de una masa circulante, y se han desechado por considerarlas falsificaciones algunas monedas de plata que durante cierto tiempo se recogieron como visigodas. Las acuñaciones de moneda visigoda responden al patrón monetario constantiniano basado en el oro. Los *trientes* (1/3 de *solidus*) fueron fabricados en oro de 18 quilates, aunque la ley y el peso de los mismos se veían muy alterados cuan-

do el reino atravesaba problemas políticos o económicos. La necesidad de atesorar oro por parte del Estado y el carácter público de las emisiones llevaron a primar los impuestos en oro sobre cualquier otra figura. Así, en el *De fisco Barcinonensi* uno de los elementos esenciales del documento es precisamente la fijación de la equivalencia monetaria del impuesto en especie sobre el trigo y la cebada. El texto fija en 9 la cantidad de silícuas (moneda argentea de cuenta –no circulante–, equivalente a 1/24 de *solidus*) que deben pagarse por una superficie determinada de tierra *(modio canonico)*, a lo que se añade una más por su trabajo y otras 4 por las pérdidas o la previsión de cambio de precio; en total 14 silícuas, que es considerada una cantidad bastante elevada. De la misma manera se fija en sólidos de oro el pago de multas o las compensaciones de otras penas en el *Liber Iudiciorum,* lo que remarca la obsesión del Estado por hacerse con el metal precioso.

No sabemos cuál era la distancia marcada entre la teoría y la práctica. No sabemos cuánto oro circuló exactamente, ni cuáles eran las fuentes de aprovisionamiento. El *officium* del *comes thesaurorum* decidiría el monto y la calidad de las acuñaciones en función de las necesidades y las disponibilidades, pero ignoramos su capacidad efectiva para controlar el dinero circulante o para perseguir a los falsificadores, delito que era castigado con la muerte. No sabemos si una minería residual del oro hispánico podía aún abastecer las necesidades públicas o si se recurría al oro procedente de épocas anteriores. Teniendo en cuenta la exclusividad del oro, tampoco sabemos en qué medida coexistía con una economía natural y si la conversión era un proceso de ida y vuelta, esto es, si los pagos en oro podían hacerse, llegado el caso, en especie. La existencia de multitud de cecas a las que ya hemos aludido debe ponerse en relación con el sistema fiscal. Cabe la posibilidad de que los lugares donde se acuñó moneda fuesen centros de recaudación y redistribución –cuando no tienen un significado militar, que también podría asociarse con un pago en oro al ejército–, de manera que la reducción de las mismas, en la segunda mitad del siglo VII, nos estaría indicando una reducción y una centralización de las actividades fiscales.

Un último aspecto que merece la pena ser tratado es el carácter general o restringido del sistema impositivo. Especial interés pre-

senta la polémica sobre la posible inmunidad fiscal de los godos, por un lado, y de las propiedades eclesiásticas, por otro. Ni en uno ni en otro caso existe unanimidad de criterio. En lo relativo a la supuesta exención de los visigodos, se han planteado posturas extremas entre quienes consideran que estuvieron libres del pago del impuesto territorial hasta la extinción del reino, o quienes creen que esto se dio en un momento temprano pero desapareció con la normalización de relaciones a lo largo del siglo VI o comienzos del VII. Aunque en este caso tampoco hay acuerdo unánime sobre cuál pudo ser el momento en que el privilegio se extinguió, si fue con la promulgación del *Código* de Eurico, o con la nueva legislación de Leovigildo. Tampoco hay acuerdo sobre cuáles serían los tributos a los que afectaría la exención, si afectaba a todos los bienes de los godos o sólo a los que procedían del momento del asentamiento, y, del mismo modo, cuáles serían los tributos que tendrían validez para todos. Curiosamente, ambas posturas extremas argumentan sobre los mismos testimonios: dos leyes *antiquae* (*LV* X, 1, 15 y 16) cuya interpretación puede ser equívoca. La primera de estas leyes ha sido la que ha dado lugar a mayor polémica. En ella se trata de la devolución a los romanos de las tercias apropiadas por los visigodos, estableciendo que debía hacerse teniendo cuidado de que el fisco no se viese perjudicado: *ut nihil fisco debeat deperire*. Sin embargo, en tal afirmación y en la redacción general del capítulo no está implícita, a nuestro parecer, la exención tributaria. Incluso, caso de aceptarse como un argumento positivo, su condición de *antiqua* añadiría otra razón para usarla con precaución. La explicación es probablemente más simple, se trata de una cautela jurídica: evitar que en el cambio de titularidad no hubiese una pérdida económica, por ejemplo por imposibilidad financiera del nuevo propietario, o por desacuerdo entre el propietario y los trabajadores del predio, etcétera. Al menos para el periodo del reino católico, el principio universal del impuesto debe asumirse.

Otro tanto ocurre con relación a la posible inmunidad fiscal de las propiedades eclesiásticas y monasteriales. En este caso, los textos que se han utilizado como referencia tampoco son probatorios. Uno de ellos es el canon 47 del concilio IV de Toledo del año 633, donde se plantea que los clérigos libres deben estar exentos de todo trabajo público, para que, de esa manera, no se distraigan en el cum-

plimiento de sus obligaciones religiosas. En realidad, este privilegio de liberar a los clérigos de los *munera* personales en caminos u obras públicas procede de la legislación constantiniana, había sido recogido en el *Breviario* de Alarico y aquí únicamente se recuerda. En otra ocasión, una ley de Wamba de 675 (*LV* IV, 5, 7) sobre la prohibición de que los libertos *in obsequio ecclesiae* se casasen con persona libre, bajo pena de que sus hijos fuesen esclavizados, se nos dice que se dicta porque tal unión iba contra la *publica utilitas*. El texto se ha interpretado en el sentido de que la Iglesia y sus libertos estaban exentos de cargas fiscales. Estas referencias, como otras que han sido ocasionalmente alegadas, o el hecho de que no se mencionen pagos fiscales de la Iglesia, no parecen argumentos de peso suficiente. Ningún testimonio, por lo tanto, permite avalar el privilegio eclesiástico de la exención impositiva. Volveremos a tratar el tema en el capítulo correspondiente al poder económico de la Iglesia visigoda.

Un factor que puede ser considerado es que tanto la aristocracia goda, como la Iglesia y los grandes monasterios, incluso los grandes propietarios hispanorromanos, fueron capaces de eludir la acción del fisco, especialmente en los últimos años del reino. En la medida en que los grandes propietarios fueron adquiriendo responsabilidades militares y el Estado delegó en ellos buena parte de las tareas defensivas, el gasto militar que había sido el principal dispendio del reino, se redujo drásticamente. Este proceso de feudalización, que al menos en la esfera militar parece indudable, desvirtuó de manera clara la justificación de la fiscalidad. Si aquellos que debían hacer frente a los mayores pagos fiscales asumían el gasto al cual debía atender la recaudación, entonces su contribución dejaba de justificarse. El impuesto era sustituido por la renta señorial autoadministrada. Además, el proceso se vería favorecido por una práctica que ya había sido conocida en el Bajo Imperio: los grandes propietarios se convertían en recaudadores fiscales en el ámbito de sus dominios. En una posición de fuerza, escamotear esos ingresos al Estado era cuestión de tiempo. Quizás esté asociado a este hecho el proceso de militarización administrativa que el reino vivió en su última etapa y que también afectó a la organización del fisco que pasó, en buena medida, a estar en manos de oficiales militares, en un desesperado intento de la monarquía por controlar los

resortes del poder civil que, de alguna manera, se estaba desintegrando.

La estructura militar

El pueblo visigodo era, antes de su asentamiento en la Gallia, un ejército en marcha, ordenado fundamentalmente sobre bases familiares y gentilicias, donde la fidelidad personal al líder guerrero era el elemento esencial de cohesión. Su inclusión como tropas federadas en el ejército romano y, posteriormente, la necesidad de atender a una defensa y control territorial, forzaron su adaptación, para lo cual tomaron como modelo los esquemas del ejército romano. A pesar de ello, es posible que fuese en el ámbito de la vida militar donde mejor se preservaron las tradiciones tribales germanas, aunque esto debe ser matizado y sobre todo valorado de forma diacrónica por cuanto es precisamente en el ejército donde mejor se aprecia la evolución de la sociedad visigoda, desde su entrada en el Imperio a la desaparición del reino a comienzos del siglo VIII.

La ordenación del ejército visigodo desde su instalación dentro de las fronteras romanas, y de manera clara en su etapa del reino hispánico, respondió a una estructura de tipo decimal. Las tropas se ordenaban en unidades en gradación ascendente. En el nivel más básico estaban las *decaniae,* que eran los grupos operativos menores a cuyo frente se encontraba un *decanus.* Varias *decaniae,* idealmente diez, formaban una *centena,* con un *centenarius* al frente. Las *centenae* se agrupaban en unidades mayores, generalmente denominadas *thiufa,* al frente de las cuales se encontraba el *thiufadus.* La preservación de este nombre godo probablemente nos está poniendo en relación con lo que en el pasado se identificaba con un ejército tribal, que ahora tiene ya una estructura decimal jerárquica. De hecho, el término *thiufadus,* nunca utilizado por Isidoro, podría ser intercambiable con el de *milenarius,* incluso con el de *quingentenarius* que, por meras razones etimológicas, estaría al frente de una unidad menor.

El hecho de que este esquema decimal no sea mencionado antes de la batalla de Adrianópolis parece un indicio de que fue adop-

tado con posterioridad, sin duda alguna por influencia de la organización militar tardoimperial, quizá como una mera necesidad de adecuarse a las exigencias del combate romano cuando las tropas godas actuaban como auxiliares del ejército imperial. Es posible, incluso, detectar una influencia posterior; de hecho, las divisiones que acabamos de mencionar encuentran su paralelo con denominaciones idénticas en el ejército bizantino del siglo VI. Sin embargo, la ordenación militar no resuelve otras incógnitas. No nos informa sobre la composición de las tropas, si éstas se nutrían en exclusiva de soldados godos o si incorporaban soldados hispanos; de ser así habría que preguntarse desde cuándo. Las referencias, ya desde el siglo VI, parecen apuntar a un temprano uso de contingentes mixtos. La noticia sobre el ventajoso matrimonio de Teudis con una mujer hispana, que le habría proporcionado un importante ejército, nos muestra que no se despreciaba esa tropa, aunque se puede argumentar que se trataba de poblaciones dependientes y que Teudis no pretendía, en este caso, construir un ejército godo sino un ejército privado para hacer valer su posición por la fuerza. Más adelante, a finales del siglo VI, el *dux* de la Lusitania, Claudio, defensor de la causa católica en esa provincia, parece ser un romano que además desempeña una función de mando de tropas. Para entenderlo mejor también es importante valorar el carácter permanente o circunstancial del ejército visigodo.

En este sentido, la evolución del ejército debe estudiarse en relación con la evolución social del pueblo godo y su asimilación a las formas políticas y económicas dominantes en el periodo tardoantiguo. En la etapa de las migraciones la asimilación entre el pueblo que marcha y el ejército no es discutida; tras el asentamiento territorial, y en la medida que el proceso de sedentarización y control territorial generaron estabilidad, esta situación no permaneció inmutable. Los visigodos asumieron como propias las relaciones sociales imperantes en el mundo romano; su aristocracia se asimiló a la de los grandes propietarios que ejercían su dominio sobre tierras y hombres. Estas poblaciones dependientes pasaron a integrar las clientelas armadas de los nobles godos y con ellos iban a la guerra. En la medida en que el poder de los monarcas godos se institucionalizaba y se convertía en un poder territorial, los hispanorromanos que vivían bajo su soberanía eran incluidos en el en-

tramado de obligaciones y fidelidades que el soberano exigía, entre ellas las de tipo militar. Según avanzó el reino, la idea de un ejército permanente fue sustituida cada vez más por la de un servicio militar, que los grandes propietarios, la aristocracia goda, pero también la romana, debían al rey. Buena parte de la problemática de los últimos años del reino, que llevaría en la práctica a su debilidad final, tuvo su fundamento precisamente en la «insolidaridad» de estos señores territoriales respecto a los intereses colectivos que representaba la corona.

La organización concreta del ejército con vistas al combate, es mal conocida. Ignoramos la proporción entre infantería y caballería, igual que los efectivos habituales en el combate, que dependerían de las circunstancias de cada momento aunque, más allá de la retórica de algunas fuentes, es probable que no fuesen muy elevados. Nada sabemos tampoco sobre las características y eficacia de una posible marina de guerra. La posible existencia de tropas especializadas, por ejemplo de soldados de frontera en guarniciones permanentes, ya fuese frente a los vecinos francos o bizantinos, mientras éstos ocuparon las zonas del sur peninsular, no es evidente en los textos ni lo corrobora la arqueología. Del mismo modo, se hace cada vez más difícil sostener la existencia de una línea defensiva permanente frente a vascones, cántabros o astures, aunque fundaciones como Victoriacum u Ologicum parecen responder a una finalidad militar de control. La descripción de las grandes campañas que dan los textos de la época, en cualquiera de los frentes mencionados, parecen implicar campañas ordenadas y organizadas desde el entorno del monarca y, casi siempre, ponen al frente del ejército al rey mismo, que había conservado, en su faceta de jefe militar, el principal rasgo del origen tribal de su autoridad; ocasionalmente esta tarea la desempeñaban los *duces* o *comites,* que en presencia del rey estarían a su disposición y al frente de partes del ejército. Por debajo de ellos, la cadena de mando se articulaba sobre los jefes naturales de las unidades de combate que hemos mencionado.

Dux y *comes* parecen ser las mismas figuras que hemos visto respectivamente al frente de las demarcaciones provinciales y urbanas. Los problemas sobre sus funciones militares no están resueltos, como no están siempre claras sus atribuciones político-ad-

ministrativas y fiscales. Ejercían el mando militar en su jurisdicción, que en el caso del *comes* podía alcanzar tanto a su ciudad de residencia como a otras del entorno. Es posible que contasen con algún tipo de guarnición permanente, al menos una guardia personal que les auxiliaba en sus funciones policiales, y sabemos que son responsables de que las levas militares no se eludan, encargándose de castigar al *thiufadus,* o a cualquier otro miembro de la cadena de mando, que lo permitiese. Además, en una tarea que aúna claramente funciones fiscales, administrativas y militares, el *comes* es el responsable de la *annona militaris* y, por lo tanto, de la intendencia y abastecimiento del ejército en su quehacer cotidiano y especialmente cuando las levas de su demarcación tenían que participar en una campaña a las órdenes del rey. Las relaciones que se establecían entre los *comites* y el *dux* de su provincia no son detalladas por las fuentes. Sabemos que con las reformas de Chindasvinto y Recesvinto los *duces*, que hasta entonces habrían desempeñado exclusivamente funciones militares, pasaron a ser la máxima autoridad civil y administrativa de la provincia, así como responsables supremos del fisco. Esta creciente importancia del *dux* no parece haber ensombrecido en las fuentes la figura del *comes*, cuya importancia siguió aumentando durante toda la historia del reino visigodo. Esta aparente paradoja nos lleva a preguntarnos si se dio algún tipo de conflicto entre sus funciones. En este sentido, queda la duda de saber cuál de los dos constituía la máxima instancia judicial.

Esta aparente dualidad administrativa parece asociarse, en la segunda mitad del siglo VII, a la ya mencionada militarización de la administración del reino, que habría afectado a todas las instancias de la vida pública. Así vemos como, a partir de Chindasvinto, el *thiufadus,* que al igual que el *dux* había tenido en origen funciones exclusivamente militares, aparece investido ocasionalmente de autoridad judicial, la cual desde Recesvinto y hasta la extinción del reino alcanzó tanto a causas civiles como criminales; incluso aparece asociado a tareas de recaudación fiscal y funciones administrativas. Es probable que esta evolución esté indicando un fracaso de la organización administrativa del reino, la incapacidad del rey para oponerse a la fuerza de los nobles godos y la necesidad de vincular la fiscalidad y la justicia con instituciones coercitivas, en este

caso con el ejército, cuyos mandos –especialmente *duces* y *comites*– estaban ligados al rey por vínculos directos de fidelidad. Esta situación se refleja, por ejemplo, en el hecho de que los mandos militares, desde el *dux* al *centenarius,* viesen reconocida su condición de *iudices* ya en tiempos de Recesvinto (*LV* 2, 1, 27).

Poder social y poder económico

El clientelismo como sistema de relaciones

El modelo de relaciones sociales que conoció el mundo antiguo y tardoantiguo dista mucho de ser simple. La explicación tópica que mostraba una sociedad uniformemente construida en torno a oposiciones radicales que se simplificaban en un hipotético conflicto entre libres y esclavos, o que oponían categorías exclusivamente jurídicas o económicas, incluso morales, como la que enfrentaría a opresores y oprimidos, hace tiempo que se ven puestas en entredicho y sometidas a crítica. De la misma manera, la idea de un colonato generalizado que habría servido de puente imprescindible entre el mundo antiguo esclavista y el mundo medieval feudal, ha sido analizada con detalle y revisados sus postulados. En el estudio de esos procesos debe valorarse el lugar que el individuo ocupa con referencia a un marco legal e institucional que fija su posición en un esquema público, esto es, si es o no sujeto de derechos. Esto implica la noción de libertad, siempre variable y relativa, pues debemos tener en cuenta que la condición de libre no garantiza por sí misma, en el mundo tardoantiguo, prácticamente nada; de la misma manera que ser esclavo, o estar sometido a cualquier otra forma de servidumbre, no suponía una categoría social homogénea. De igual modo, ha de buscarse el lugar que el individuo ocupa con relación a la propiedad y a la producción: si es propietario y en qué medida lo es o, cuando trabaja para otro, si lo hace sometido a normas públicas o privadas.

El mundo tardoantiguo, y de manera concreta la Hispania visigoda, conocieron el desarrollo de formas de relación y dependencia personal que, sin ser nuevas, alcanzaron una serie de peculiaridades que deben ser anotadas, y que pueden definirse como relaciones

clientelares. La condición de cliente fue capaz, de alguna manera, de ignorar la diferencia entre libres y no libres, obviar que ambas categorías englobaban situaciones muy diversas, remitiendo su característica esencial hacia el vínculo de fidelidad y dependencia que le unía con su patrono, quien formaba parte del grupo socialmente más elevado y jurídicamente más privilegiado de los *honestiores*. El proceso fue lento y exigió la unificación, en una misma persona, de la figura del *dominus,* el propietario que ejercía sobre sus dependientes –por ejemplo colonos, o aparceros libres– un control económico, y el *patronus,* una figura asociada a la protección personal, pero especialmente a la de comunidades campesinas o, incluso, ciudades enteras. Cuando un propietario impedía que sus campesinos se encomendasen bajo la protección de otra persona, o cuando campesinos libres pedían a un gran propietario protección a condición de entregarle sus tierras, o le prometían sumisión personal a cambio de la entrega de una parcela, estaba sumando en su persona ambas funciones. Éste fue el mecanismo por el cual una figura esencialmente fiscal, como fue la del colono bajoimperial, que en origen tenía en la relación con el propietario de la tierra un carácter contractual, pero no una dependencia personal, pasó a quedar subordinado a la autoridad señorial del dueño quien, convertido así en patrono, fue capaz incluso de imponer este uso con carácter hereditario.

Sin embargo, el patrocinio no adquirió carta de naturaleza legal de manera fácil. Fue esencialmente una situación de hecho amparada en la incapacidad del gobierno, primero imperial, luego de las monarquías germánicas, para atajarlo. No se conformaba de acuerdo a un documento formal, aunque era reconocida su existencia tanto por la documentación eclesiástica como por las leyes civiles. Su universalización alcanzó tales niveles, a finales del Imperio, que incluso hombres ricos asumieron una situación de clientes con relación a otros que lo eran más, generando una red cada vez más amplia de relaciones. Un tejido que incluía también relaciones militares y la creación de ejércitos privados cada vez más numerosos, los cuales pusieron en peligro la función última del Estado como defensor de la comunidad. Ésta es, en esencia, la situación cuando los pueblos germanos se asientan en territorio imperial.

Poco después del 470, cuando el visigodo Eurico se considere definitivamente desvinculado de cualquier obligación respecto al

Imperio romano, su código legal reconocerá oficialmente las relaciones de patrocinio. En ellas se incluye no sólo el carácter militar del vínculo que se generaba y la capacidad de los hombres libres de cambiar de patrono, sino también el carácter hereditario de los lazos establecidos y el cúmulo de obligaciones y de hipotecas personales que esa relación contractual generaba. Así, si el hombre libre rompía su relación con el patrono debía devolverle lo que aquél le hubiese entregado, y de lo que hubiese ganado durante el tiempo que duró el vínculo, debía entregarle la mitad. Probablemente, este sistema de relaciones clientelares, que en el *Código* de Eurico asumía formas de derecho romano, entroncaba perfectamente con la propia tradición germánica, donde los vínculos personales entre hombres libres, sometidos a un líder guerrero en el seno de una comitiva militar, gozaban de una larga tradición. Los séquitos aristocráticos se organizaban de esta manera y, en forma piramidal, se vinculaban a su vez a la figura del rey por el mismo mecanismo. Este esquema general se perpetuó en el siglo VI, cuando la importancia de la aristocracia se fue haciendo cada vez mayor, y la legislación del reino de Toledo no sólo incorporó la prescripción de Eurico sino que la perfeccionó con otras normas complementarias. Estas leyes (*LV* V, 3, 3 y 4), redactadas probablemente en época de Leovigildo, repetían la exigencia de, en caso de infidelidad, devolver al patrono todo lo que entregó al encomendado así como mitad de lo ganado con posterioridad; estableciendo la obligación del nuevo patrono de concederle, a su vez, tierras.

Esta relación de dependencia iba a alcanzar tal desarrollo que, de alguna manera, podemos considerar que minimizó las categorías de tipo económico y jurídico que habitualmente consideramos fundamentales. Los nuevos lazos no iban, evidentemente, a superar la división entre los hombres libres y aquellos que no lo eran, tampoco anulaba la importancia de los libertos, los cuales parecen incrementar su presencia a lo largo de la historia visigoda, pero de algún modo el factor dominante iba a ser una relación de poder, donde la sumisión económica debe ser asociada con el concepto de fidelidad personal. Así, la situación del liberto con respecto a su antiguo dueño se equipara a la del libre encomendado con su patrono, y si abandonaba su tutela lo hacía de acuerdo a las mismas normas de reserva respecto a los bienes que el dueño le hubiese en-

tregado al manumitirlo y con relación a aquellos que hubiese adquirido mientras había continuado bajo su patrocinio. En la práctica, la situación de los libertos evolucionó en un sentido negativo sobre su capacidad de abandonar libremente a sus dueños. En los años finales del reino, una ley de Egica y Vitiza (*LV* V, 7, 20) prohibió, tanto a los libertos como a sus hijos y a los descendientes de éstos, que abandonasen a sus antiguos dueños y a sus descendientes, quienes de este modo retenían el patrocinio de sus antiguos siervos a perpetuidad y no sólo en la primera generación como había sido la norma teórica; caso de pretenderlo, volverían a la condición servil.

La Iglesia hispana vivía absolutamente inmersa en el esquema social y económico dominante. De esta manera, el esquema de relaciones que hemos esbozado era reproducido igualmente en los vínculos que el clero establecía en el ámbito institucional. Por un lado, afectaban a las relaciones jerárquicas que vinculaban a los obispos con los clérigos de sus diócesis, o a los superiores de los monasterios con los monjes; por otro, también se reproducían en los vínculos varios que las iglesias y los monasterios establecían con sus dependientes, ya fuese su condición jurídica libre, servil o hubiesen alcanzado la situación de libertos. En el caso de los *servi* o *mancipia,* la vinculación perpetua a las iglesias procedía de su misma condición jurídica, pero la Iglesia utilizó en su propio beneficio las normas civiles que vinculaban a los libertos con sus antiguos dueños, con la circunstancia agravante de que, en su caso, era la misma institución eclesiástica la que se personificaba como *dominus et patronus,* por lo que, al ser eterna, el vínculo que los libertos y sus descendientes adquirían hacia ella se convertía en perpetuo. La Iglesia se encargó así de impedir que sus libertos se encomendasen al patrocinio de otros señores, o que escapasen de su control por medio del matrimonio con persona libre; además, aceptaba que los liberados por otros sí pasasen a engrosar la lista de sus patrocinados, con lo que el número de sus dependientes se incrementaba constantemente. A lo largo del siglo VII, diversos concilios fueron perfeccionando los mecanismos de sujeción, y los libertos y sus descendientes fueron obligados a prestar *obsequium* y *obedientia* al obispo, situación que debía ser renovada en el plazo de un año cuando un nuevo obispo accedía al cargo; caso de no ha-

cerlo, perderían su libertad. Esta *professio* adquiría así un carácter personal, más allá del vínculo económico que la había originado.

Esta relación que la Iglesia imponía a sus libertos se asemejaba a la que mantenía con los ingenuos encomendados y con los propios clérigos de la diócesis. Es de suponer que no todos se situaban al mismo nivel. Las relaciones que se establecían y la reciprocidad que implicaban variarían en función de la condición jurídica del individuo, también en función de lo que cada uno pudiese aportar a esa relación, pero lo que interesa es que la naturaleza de las mismas era equivalente y podría resumirse en el concepto amplio de clientela. Esa puede ser la traducción que demos al término *puer* cuando es utilizado en el contexto de la iglesia de Mérida en el siglo VI, donde el *comitatus puerorum* se asimilaría con el conjunto de los dependientes del obispo. Ningún clérigo podía tener otro patrono que no fuese la Iglesia, por lo tanto, para aspirar al sacerdocio, un individuo debía liberarse previamente de todo vínculo ajeno a la misma. Una vez ordenado, el clérigo era protegido por el obispo, y lo hacía de la misma manera que cualquier patrono respecto a sus encomendados. Esta relación es evidente en los textos conciliares, donde la entrega de una iglesia rural a un clérigo es asimilada a la entrega de un predio a cambio de una relación de fidelidad, situación que de forma jerarquizada se aplicaba a la relación que estos clérigos establecían respecto a ministros de menor rango dentro de su demarcación, o a los sirvientes de la misma hacia los cuales les unían obligaciones como las de vestirlos o mantenerlos. La terminología empleada en estos casos *(servitium, obsequium, fides, fideles...)* es la misma que en el ámbito de la legislación civil y las relaciones entre laicos.

La generalización de este sistema de interdependencias personales alcanzó su punto culminante en lo que podemos llamar vínculos políticos, aquellos que unían al rey con el entorno más inmediato de poder, a los grandes propietarios laicos y eclesiásticos con el soberano. Frente a ellos, el rey debía ser el más importante *dominus* y *patronus* del reino, de modo que el vínculo privado –esencialmente económico– adquiría un carácter público, por cuanto las relaciones afectaban a esferas que sobrepasaban la sujeción particular para convertirse en la forma de articulación de la vida política, definida por las principales leyes del reino. El vínculo que

les unía recibió, en este nivel, el nombre de *fidelitas*. Se trata de una mezcla de tradiciones romanas y germanas que adquirió especial trascendencia a partir del momento en que los concilios IV, V y VI de Toledo sancionaron la elección como la forma idónea de designar a los reyes. El monarca reinante vivía en perpetua tensión con los aristócratas, especialmente godos, que eran, por definición, pretendientes al trono. En la búsqueda de un equilibrio y una estabilidad mínima que permitiesen el ejercicio del gobierno, la *fides* hacia el rey, entendida como un acto simbólico con valor público y sagrado, se convertía en un instrumento indispensable en la liturgia del poder. Ahora bien, la *fidelitas* no se ofrecía, ni se mantenía, como un mero ritual, era comprada. La voluntad del rey era obedecida y su vida protegida a cambio de concesiones, las cuales esencialmente incluían dignidades políticas que conllevaban parcelas de poder y bienes, tanto muebles como inmuebles, esencialmente tierras. Las concesiones materiales del príncipe debían ser respetadas, incluso por los reyes sucesivos, incorporándose al patrimonio de quienes las recibían, los cuales podían en el futuro disponer de ellas de acuerdo al derecho de herencia y, legítimamente, sólo podían ser arrebatadas si mediaba el delito de *infidelitas*. En este supuesto, esas concesiones revertían de nuevo al rey y al fisco, pudiendo ser entregadas a otras personas en función de los mismos criterios de búsqueda del favor de los receptores. La confiscación de bienes, más allá de los concedidos por el propio rey, aparece como castigo contra la infidelidad al menos a partir de Chintila, siendo común incluir la pena de muerte, muchas veces conmutada y sustituida por la ceguera, que a la vez podía suplirse con algún otro tipo de mutilación y especialmente con la decalvación, que tenía un acusado simbolismo infamante. La *infidelitas* acarreaba, por supuesto, la pérdida de todo oficio público, del cargo y la dignidad si se trataba de un clérigo, aunque la destitución de un puesto podía hacerse también por *causa inutilitatis*, esto es, por simple incompetencia para desempeñarlo. En este caso, no conllevaba pérdida de concesiones otorgadas, ni ninguna pena infamante.

La fidelidad al rey se daba por supuesta en todos los súbditos del reino. En principio, la obligación de la ceremonia formal, con el carácter religioso al que ya hemos aludido, estaba reservada a los

notables del reino, a aquellos que por su posición e influencia podían, de alguna manera, dañar al rey o intentar usurpar su gobierno y funciones. De hecho, en ese ámbito, el juramento pretendía ser una prevención contra las usurpaciones y en beneficio de la estabilidad del reino, que la Iglesia sancionaba al convertir la *infidelitas* en un sacrilegio penado con la excomunión. Para reforzar ese vínculo se introdujo, con el tiempo, en la fórmula del juramento una cláusula que incluía a la descendencia del monarca y a sus bienes –para evitar que fuesen víctimas de la rapiña de futuros reyes, o de otros nobles cuando dejasen de estar protegidos por la fuerza que daba la corona– así como a los que habían guardado fidelidad al mismo. El carácter personal, pero también político, del juramento de fidelidad alcanzó su máxima expresión cuando Egica estableció la obligación del mismo para todo hombre libre. Funcionarios itinerantes se encargaban de recorrer el reino para que, tras la llegada al poder de un nuevo rey, los súbditos refrendasen su *fidelitas,* mientras que se reservaba a los *palatini (duces, comites, gardingi,* y en general los *optimates palatii* y los miembros del *Officium)* la obligación de hacerlo directamente ante el rey. El paralelismo con el proceso que el obispo seguía con sus clérigos y dependientes es evidente.

Propiedad y explotación de la tierra

Quien conoce la documentación hispana sabe hasta qué punto es lacónica e incompleta la información preservada de los últimos momentos del Imperio romano occidental, especialmente cuando se pretende reconstruir la realidad social y económica y se debe recurrir a los sesgados e imprecisos testimonios de Hidacio, Orosio o Zósimo que hemos utilizado en la primera parte de este trabajo. La lógica social y económica que conoció el occidente romano nos hace pensar que los procesos que vivió Hispania antes de las invasiones germánicas no fueron distintos de aquellos que caracterizaron a las provincias del entorno y que conocemos por otras informaciones. Sin embargo, a la hora de constatar la misma existencia de colonos en la península Ibérica, el silencio de los textos es casi absoluto. El problema se hace aún mayor si pretendemos estudiar

de forma unitaria el largo periodo de la Antigüedad tardía hispana, única manera de comprender los procesos.

Un punto de partida razonable sería resolver qué ocurrió con la figura del colono bajoimperial, que suele presentarse como el cultivador «universal» en la bibliografía cuando trata de explicarse el funcionamiento de la economía agraria del periodo. Si dejamos al margen las referencias genéricas de la legislación imperial, los colonos son casi imposibles de encontrar en las fuentes hispanas. Dos fórmulas notariales transmitidas entre las llamadas *Fórmulas visigodas* (n.^{os} 36 y 37 de la colección), pero probablemente procedentes en su primera redacción de una fecha próxima al año 400, pueden ayudarnos a dar respuesta a nuestros interrogantes. En la primera de ellas, un campesino sin medios para sostenerse acude a un propietario para que, en una tierra de su propiedad, le conceda, *iure precario,* un lote que trabajar. Concedida la petición, el campesino se compromete a pagar los modios estipulados, a cuidar las tierras sin causar contrariedad ni perjuicio al propietario y, asímismo, a entregar las *decimas* y *exenias* convenidas, además de cumplir las prestaciones según es costumbre entre los colonos *(colonis est consuetudo).* Caso de apartarse de sus compromisos, el dueño queda en libertad de disponer de sus tierras como quiera. La segunda usa términos similares, aclarando que las cantidades a pagar se revisarán anualmente.

Estas fórmulas, cuya preservación sería una muestra del carácter conservador del formulismo notarial visigodo, nos están remitiendo a una figura colonaria específica, la del cultivador libre que voluntariamente se somete a una modalidad de arrendamiento, una relación contractual con el dueño del terreno. Evidentemente esta presentación puede simplificar hasta lo inaceptable una polémica que en estos momentos sigue debatiéndose entre la figura del colono como cultivador sometido y adscrito a la tierra (en la práctica al dueño de la misma) y aquella otra que hace de él un campesino voluntariamente acogido a un contrato, ya tenga éste forma escrita o se rija por la norma local consuetudinaria.

Otras fuentes no nos aclaran mucho más. Orosio, al narrar la usurpación de Constantino III en Hispania, menciona a los *seruuli et rusticani* que Didimo y Veriniano reclutaron en sus propias fincas para defender los Pirineos. Zósimo da una versión ligeramente

diferente pero coincide en que fue con un ejército de sus propios esclavos y campesinos como intentaron defender la legitimidad imperial. Probablemente, esta asociación de *serui* y *rustici* vinculados al propietario de la tierra nos dé el retrato de cuál era la composición de la mano de obra de esas grandes propiedades. Ahora bien, el problema radica en la combinación de unos y otros, en las proporciones de su utilización y, sobre todo, en el contenido exacto de la genérica referencia a campesinos y en el carácter exacto de los vínculos que unían a cada uno de ellos con la tierra y el propietario. Se trataría, pues, de dilucidar si el nexo contractual referido por las *Fórmulas* era la norma o la excepción. Hay que entender que las referencias de Orosio y Zósimo son de carácter general y podrían valer para cualquier momento del periodo imperial y tardoantiguo, sobre todo si, como se tiende a aceptar, el carácter generalizado de la mano de obra esclava, fuera del marco itálico, es más bien discutible, igual que lo es que, pasado el siglo III, éstos fuesen sustituidos sistemáticamente por otras formas de dependencia campesina. La verdad es que, tanto antes como después, el propietario podía elegir cómo explotar sus fincas entre un amplio abanico de posibilidades. Orosio y Zósimo parecen remitirse a realidades perceptibles probablemente a los ojos de sus contemporáneos y comprensibles por cualquier lector: los esclavos y los campesinos, libres por oposición a los primeros, a quienes nadie confundiría entre sí y que no son mezclados en una categoría específica. La ausencia, en estos textos, de la figura del colono quizá pueda justificarse por innecesaria en la descripción, secundaria a los efectos que se persiguen. Innecesaria si su elemento definitorio es genuinamente fiscal; confusa si al incluir el término pareciera que se remite a una modalidad u otra de ese campesinado no esclavo cuyas formas pudieron ser muy variadas. Quizás estos autores no han utilizado el término porque era «una categoría inutilizable» a efectos prácticos. Aún más, la preservación de la referencia *seruuli et rusticani*, donde se entienden como referentes separados, probablemente nos indica que la asimilación entre el colono y el siervo como integrantes de un grupo homogéneo no deba ser aceptada de forma acrítica, al menos en esta etapa temprana.

Es probable que el recurso a trabajadores esclavos se simultanease con una mano de obra teóricamente libre, aunque heterogé-

nea en cuanto a sus orígenes, en cuanto a la forma de dependencia y a la relación con el propietario del predio que trabajaba. Las *Fórmulas* visigodas parecen haber conservado la mejor de esas condiciones, la del modelo ideal de contractualidad, sometido a la tradición consuetudinaria y, a la vez, a la posibilidad de revisión o ruptura del vínculo, aquella en la cual el colono es sinónimo de pequeño arrendatario, que trabaja tierras de un propietario y paga como contrapartida un canon, asimilables a los colonos que algunas fuentes adjetivan como *inquilini,* libres y con libertad relativa de movimiento. No se aprecia en los textos de las fórmulas el principio coactivo que, según una ley constantiniana de 332 *(CTh* V, 17, 1: *colonus iuris alieni),* vincularía, de forma obligatoria, a los colonos con la tierra que trabajan, aunque el hecho de que sean movilizados por los propietarios con fines militares puede también interpretarse como una forma de sujeción, una capacidad por parte de los dueños de imponer un *ius perpetuum,* una especie de *ius proprium* sobre los campesinos que, con efectos fiscales, están censados en su *fundus.* En la práctica, se trataba de una extensión legal de los poderes de los grandes propietarios, que habría alcanzado su punto culminante en el siglo IV y que se vería reforzada cuando procesos de invasiones o usurpaciones rompieran el contacto entre los poderes centrales y los grandes propietarios, y éstos (como parece desprenderse de Orosio y Zósimo en relación con la usurpación de Constantino III) pudieron confundir su condición privada con una función pública. Según ese esquema, y aceptando su validez, la primera de las fórmulas traería a colación un elemento esencial en el esquema de las relaciones productivas del siglo IV: la renta campesina y la manera en que los grandes propietarios administrarían sus fincas.

De los textos de las *Fórmulas* se desprende, además, la existencia de relaciones diversas que podían vincular a un propietario y sus dependientes. La fórmula 36 parece implicar que la concesión de un lote de terreno por parte del propietario suponía una mejora de condiciones respecto a las del jornalero, sometido a la incertidumbre de desplazarse, aunque fuese sólo en una vecindad limitada al *territorium* de la ciudad, buscando un reducido jornal con el cual sobrevivir, quizá poco más que cama, comida y vestido. Mecanismo sin duda alguna importante en el laboreo estacio-

nal y para el cual el recurso a mano de obra fija resultaría poco rentable. La obtención de un lote de terreno dentro de una propiedad (ése es el mecanismo que parece desprenderse del texto) implicaba el sometimiento a unas condiciones de explotación, cuyos excedentes se repartían entre la renta del propietario y el excedente del cultivador. Hemos de suponer que éste trabajaba con la ayuda de su familia, sin descartar el recurso a algún esclavo. Vemos también cómo los mecanismos por los cuales se da cuenta de la renta ante el propietario se establecen de forma «compleja», si entendemos por tal que no se estipula en una figura única, sino en una modalidad variable que incluye un montante fijo anual medido en modios, y unas figuras porcentuales, décimas y exenias, que atenderían a los niveles cambiantes de producción de cada año y de cada producto. Además, en una clara muestra de la atención que el propietario manifiesta hacia la gestión de sus tierras, la fórmula 37, que sólo se refiere a modios y décimas, prevé que la cuantía de estas últimas se revisará anualmente en función del incremento de las potencialidades del terreno, suponemos que por roturaciones, nuevos plantíos y aumento del número de animales.

Mayores problemas, especialmente para la aceptación del documento en el contexto de finales del siglo IV o comienzos del V, suscita la referencia que la primera de estas fórmulas hace al compromiso del arrendatario de cumplir prestaciones personales, lo que, junto al pago de décimas y exenias, es considerado *colonis est consuetudo*. Este elemento parece implicar un problema, por cuanto los primeros documentos en los cuales parece recogerse la referencia al pago de estas prestaciones personales, e incluso la obligatoriedad de décimas y exenias, proceden de Rávena y deben fecharse a mediados del siglo VI. Retrotraer a este momento temprano su existencia ofende a quienes quieren cerrar el paso a una continuidad entre el colono del Bajo Imperio y el siervo de la gleba medieval, pero en términos de estricta racionalidad, el esquema presentado por las fórmulas que aquí aportamos es perfectamente asumible, implicaría un alto grado de sofisticación en la apropiación de la renta y es aceptable, sobre todo, en lo relativo a las prestaciones, en la medida en que el vínculo económico contractual se convertía, en una acepción clásica del colonato, también en un vínculo personal entre el campesino y su *dominus*, asimilado así como

patronus. La asociación *domini vel patroni* la encontramos en el canon décimo del concilio celebrado en Toledo en el año 400, cuando se pide su consentimiento para ordenar clérigo a cualquiera «que se encontrase vinculado a otro por contrato justo o por origen familiar» *(si obligati sunt vel per aequatione uel genere alicuius domus)*, donde *aequatione* puede hacer referencia a un vínculo contractual, libremente adquirido, frente a cualquier otro que se pueda establecer, pero todos ellos sometidos a una igual dependencia sobre su libertad personal de actuación. En este mismo sentido limitador de la libertad de movimiento y actuación debe interpretarse otra ley de Constantino del año 332, en este caso dirigida precisamente al *comes Hispaniarum* Tiberiano, donde intenta hacerse frente al problema de los siervos que, huyendo de la propiedad de sus dueños, buscan refugio en otra propiedad (*CI* VI, 1, 6).

No hay que olvidar que estas *praestationes* del texto están perfectamente emparentadas con las *operae* que conocíamos desde época altoimperial. Estas prestaciones son mencionadas en inscripciones africanas del siglo II como una práctica regular de los colonos, habitual al menos para algunas grandes propiedades y, a mediados del siglo VI, como acabamos de anotar, aparecen en la documentación relativa a la iglesia de Rávena, de nuevo como regulares y con el nombre de *opera,* tres por semana, lo que hace pensar en unas condiciones especialmente severas. Al margen de alguna otra referencia menos explícita, debemos pensar que el sistema quizá no estuvo generalizado, pero pudo estar localmente extendido, por lo que su presencia en el texto de la fórmula 36 no invalida, por sí mismo, la asignación cronológica que le estamos atribuyendo.

Para volver a encontrar información debemos esperar hasta mediados del siglo VI, cuando el monje pirenaico Vicente hizo una donación al monasterio en el que profesaba, dejando constancia de las relaciones de propiedad y dependencia que se conocían en su entorno. Años más tarde, al fin de su vida, siendo ya obispo de Huesca, redactó un testamento que, además de complementar la información del texto anterior, evidencia como en una zona periférica y sin estructuras de poder centralizadas se respetaba escrupulosamente el formulismo legal romano. El salto que ahora damos des-

de el año 400 a las décadas centrales del siglo VI debe explicarse. Es casi un salto en el vacío porque la documentación es muy escasa. Los textos de Vicente son, además, el único nexo entre las referencias anteriores y un siglo VII sin *coloni* pero lleno de *servi* y *liberti*, cuya presencia está plagada de problemas.

Los textos de Vicente nos dan cuenta de las peculiaridades de la gran propiedad en la Antigüedad tardía, de su carácter disperso y de la manera en que los monasterios se convertían, por acumulación de donaciones, en grandes propiedades. La primera idea que extraemos, especialmente de la donación, pero también del testamento, es un axioma en los estudios sobre la estructura propietaria tardoantigua: gran propiedad en ningún caso es sinónimo de explotación concentrada. No se trataba de grandes unidades agrícolas de economía centralizada, sino que, más bien al contrario, se trataba de un esquema descentralizado. Una parte de la propiedad sería directamente administrada por el dueño, aquella situada en torno a la residencia central, la *villa* o *castellum*, que podía estar protegida por un foso o una valla y era trabajada por la *familia servorum* bajo la dirección de un *villicus* o un *actor*, mientras que el resto de las propiedades, dispersas en un amplio espacio, eran trabajadas por arrendatarios, que en las fuentes del Bajo Imperio identificamos como *coloni*, los cuales prestaban servicios y pagaban renta al propietario. Este esquema genérico se identifica perfectamente con el que nos presentan las fuentes monásticas hispanas, especialmente aquellas asociadas a la tradición isidoriana, donde el recuerdo de las formas agrícolas romanas es más evidente. El modelo organizativo y productivo de la *Regla* monástica de Isidoro aún se puede identificar con el esquema bajoimperial universalizado por el tratadista agrícola Palladio, aunque este autor parece minimizar la presencia de esclavos, quizá porque éstos fueron utilizados como *servi quasi coloni* en pequeñas parcelas independientes. Los textos pirenaicos que ahora nos ocupan se corresponden perfectamente con un esquema productivo y social asimilable a las formas más comunes en la evolución del Imperio tardío, sin posibilidad de buscar esquemas de interpretación donde se incluyesen categorías de marginalidad o primitivismo.

En principio, y sin entrar en un análisis pormenorizado de los textos, la documentación asociada a Vicente nos pone en relación

con tres categorías esenciales de dependientes: esclavos, libertos y colonos, cuya articulación concreta, evolución y peso relativo en la producción, en un momento dado, son el problema central en la transición de la sociedad antigua al mundo medieval. La comprensión de su dinámica cotidiana es necesaria para entender el salto desde un medio donde la esclavitud había sido la forma esencial en torno a la cual se organizaba la producción, a otro donde su lugar lo ocupará la servidumbre feudal. En primer lugar nos interesan los colonos. En el texto de la donación son mencionados en la asociación *colonus uel servus*, dentro de una fórmula general, quizás estereotipada, de legación de bienes, mientras que en el testamento aparece la referencia *colonica*, en alusión a las tierras que Vicente concede a un siervo suyo al otorgarle la libertad *(colonicam quam tenet in locum gestaui)*. En lo que parece una referencia antigua a la tenencia de un colono, o la parcela trabajada por un arrendatario, incluso la tierra de un pequeño propietario. Si aceptamos que las fórmulas mencionadas son de época tardorromana, sólo otra vez es mencionado el término *colonus* en las fuentes hispanas. Se trata de las actas del concilio II de Sevilla del año 619, que en su canon tercero advierten que los sacerdotes deben permanecer en la iglesia en que fueron ordenados, «de igual modo que según las leyes civiles los colonos debían permanecer en la finca donde comenzaron». Creemos que esta referencia no está aludiendo a una figura legal o económica, a una categoría social, sino que, en un contexto comparativo, no hace sino recurrir a un arcaísmo.

Nos debemos plantear si estas escasas referencias se pueden poner en relación con la existencia real de la figura del colono en la Antigüedad tardía hispana. La idea general es que el colono no trascendió más allá del Bajo Imperio. Los colonos vinculados a su lote de terreno fueron un callejón sin salida que debemos asociar a las concepciones fiscales y jurídicas bajoimperiales, tanto como a su estructura productiva. La figura del colono, y el colonato como vínculo que le unía con la tierra, debe entenderse en el contexto de las reformas fiscales de Diocleciano y Constantino que habían gravado la tierra y su mano de obra *(iuga* y *capita)*, en lugar de la riqueza estimada de los propietarios. De este modo, se había remitido la responsabilidad fiscal no a las fortunas personales, valoradas en dinero, sino a los principales recursos de cada comunidad, a sus

tierras y a sus hombres, lo que provocó que los campesinos (colonos) fuesen asignados al suelo que trabajaban. En este sentido, la figura del colono, como un arrendatario perpetuo y hereditario, quizá no fuese una figura tan homogénea como tendemos a suponer; la diversidad terminológica *(adscriptici, tributarii, originales, inquilini, casarii)* probablemente implicó una diversidad sustancial en lo que afectaba al vínculo de relación con el propietario, y la unificación legal y léxica bajo el apelativo *colonus* respondería más a su valoración fiscal que a la situación particular. Sin embargo, este sistema impositivo fracasó y el vínculo del colono con la tierra se transformó muy pronto en un vínculo personal con el propietario de la misma, lo que provocó que la línea de separación entre esclavitud y estatus colonario se hiciese cada vez más imperceptible. En este sentido, la asimilación *colonus vel servus* de la donación de Vicente quizás esté remitiendo aún a esa situación de equiparación práctica que pudo prolongarse durante mucho tiempo.

Con todo, el colonato no podía sobrevivir en ausencia de un poder central capaz de hacer respetar las leyes. A finales del siglo XIX, E. Pérez Pujol hizo notar cómo las interpretaciones legales de tiempos de Alarico II redujeron y reformaron las leyes relativas al colonato. Así, en la *Lex Romana Visigothorum* (X, 5, 1) el vínculo del colono, que en la legislación tardorromana aparecía como una atadura real al suelo, es presentado ahora como un vínculo personal hacia el dueño, lo que equipara su situación a la servidumbre; esto habría provocado la desaparición de su nombre por la sencilla razón de que ya no se diferenciaban de los esclavos. Esta equiparación *servus aut colonus* es muy frecuente en otras compilaciones legales romano-germánicas e incluso en las fuentes literarias, pudiéndose rastrear incluso en algunas disposiciones imperiales tardías, caso de *Novellae Valentiniani* IX y XII. Se habría vuelto a formas más tempranas, a costumbres antiguas con relación a la tierra donde se consolida una coincidencia del patrón con el propietario de la tierra.

Cuando las fuentes hispanas tardoantiguas utilizan el término colono lo hacen pues impropiamente. La referencia del concilio II de Sevilla es así, claramente, un arcaísmo comparativo; quizá con el *Breviario* de Alarico delante, el redactor se esté remitiendo a la legislación originaria donde la vinculación a la tierra es evidente y se compara aquí con la vinculación del sacerdote a su iglesia. La

referencia a *colonica* puede ser un recuerdo de antiguas terminologías. El lote de terreno del colono es equiparado, en una concesión de ingenuidad que Vicente pretende para un siervo suyo, al peculio del esclavo y, en este sentido, no hace sino abundar en esa equiparación práctica. La referencia *colonus uel servus* de la donación de Vicente a Asán quizá no sea una fórmula notarial inútil, pero sí un término anacrónico, del mismo modo que lo es en la fórmula 36, aceptando que ésta se siguió utilizando en época visigoda. Si en la Hispania tardoantigua existió una figura equiparable al antiguo colono éste fue el precarista de las *Fórmulas* (además de la 36, la 32 y 37), quien voluntariamente se sometía a las condiciones de un señor para trabajar sus tierras a cambio de una renta y de unas prestaciones. Es probable que esta situación se convirtiese en permanente, incluso en hereditaria, pero el vínculo que se generaba era en principio contractual. Éste es curiosamente el alcance que al término *coloni* da Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías:* «vienen efectivamente de otras tierras y se dedican a cultivar un campo ajeno en arrendamiento, ostentan el dominio de terreno propio en virtud del cultivo del campo, bajo la propiedad del dueño, porque el fundo les está arrendado» *(Sunt enim aliunde venientes atque alienum agrum locatum colentes ac debentes condicionem genitali solo propter agri culturam sub dominio possessoris, pro eo quod his locatus est fundus)* (IX, 4, 36).

Por todo ello, si atendemos a las fuentes del periodo, debemos considerar que el lugar central en la producción en el periodo visigodo no lo ocuparon los colonos, o alguna figura equivalente, sino los esclavos y los libertos. En términos de frecuencia en las fuentes, las referencias a esclavos son constantes en los textos tardoantiguos, y de manera especial en el caso visigodo. Así, de 498 leyes del *Liber Iudiciorum* fechadas entre los años 567 y 700, 229, el 46 por 100, contienen cláusulas relativas a los esclavos, cuya manumisión, enajenación o venta fueron sistemáticamente limitadas, tanto por las disposiciones civiles como por las eclesiásticas. Igualmente podríamos anotar la precisa legislación visigoda sobre la fuga de esclavos, que culminó en una tardía ley de Egica del año 702 (*LV* IX, 1, 21) que se refería a esta práctica con la significativa expresión *increscens vitium;* sin olvidar que la esclavización de los libres era una amenaza permanente no sólo para ciertos delitos, sino

también para los delincuentes que no pudiesen pagar las indemnizaciones legalmente impuestas, para el deudor insolvente o, aún más importante para lo que ahora nos interesa, para los libertos eclesiásticos o sus descendientes que no presentasen sus cartas de libertad, lo que debían hacer, cuando menos, cada vez que era elegido un nuevo obispo de la sede. Algunos han considerado que tal proliferación de esclavos fugitivos se debía a que no se había dado el paso que conoció la Europa occidental del esclavo a la condición de colono, pero ésta puede ser una percepción apresurada; probablemente no todos los esclavos responderían a un mismo modelo de dependencia, o se ocuparían de una manera uniforme en tareas productivas en directa dependencia del señor. Es posible que muchos de estos esclavos trabajasen sus propias unidades autónomas, como se deduce del mismo testamento de Vicente.

Sin embargo, en perspectiva de futuro, los textos de Vicente quizá sean más importantes en lo que se refiere a los libertos que, en general, se perpetuaban bajo el obsequio del antiguo dueño. Esta continuidad del vínculo entre el liberto y su antiguo patrono es bien conocida con relación a los libertos eclesiásticos. Si nos atenemos al índice de frecuencia de sus menciones, debemos considerar que la importancia y la cuantía de los libertos se incrementó a lo largo del periodo visigodo, incluso hasta superar las referencias a *servi* y *mancipia*. Sabemos que la fijación del liberto a los bienes que se les había donado tendió a hacerse perpetua y hereditaria, esto hacía de ellos figuras imprescindibles en la estructura productiva. De alguna manera, habían venido a ocupar el lugar del colono bajoimperial. De hecho, los libertos alcanzaron un estatus legal especial, se convirtieron en un grupo perfectamente diferenciado en las leyes (*LV* VI, 4, 3; VIII, 4, 16), lo que no impidió que en algún caso, como en el canon sexto del concilio III de Toledo, se les incluyese junto a los *servi* en la noción genérica de *servitus*, lo que sería indicativo no tanto de su estatus legal como de su consideración social, aunque parece que para finales del periodo visigodo los lazos que les unían a sus señores se habían reforzado y sus obligaciones se habían incrementado. Estos libertos que trabajan las tierras de sus antiguos dueños, a quienes pagan una renta, pueden ser vistos como la alternativa al colono bajoimperial, el nexo que enlaza el mundo antiguo con el medieval.

Campo y ciudad

La ciudad como centro de consumo y poder

La distinción entre campo y ciudad, entre el elemento urbano y el elemento rural, había sido superada en el derecho de la ciudad clásica, donde la ciudad y su territorio formaban una unidad indisoluble. A la ciudad le correspondía ser el centro de la actividad política y religiosa, llegado el caso, un centro de intercambio social que incluía la actividad comercial; era el centro simbólico donde se ubicaban las construcciones de prestigio y pasó a ser el centro de residencia, temporal o permanente según los casos, de la elite económica que utilizó sus recursos para monopolizar el poder. El entorno rural, en la mayoría de los casos perfectamente estructurado y articulado, aunque menos sofisticado que la ciudad, incluía enclaves campesinos y las *villae*, unidades de producción y residencia temporal de los grandes propietarios. Las ciudades, con sus distintos estatutos jurídicos y niveles impositivos fijados por el censo, eran a la vez unidades de fiscalidad, encargadas de garantizar ante el gobierno central la recaudación tributaria, cuya responsabilidad última recaía sobre el gobierno de la ciudad, sobre los miembros de la curia.

La alteración de este modelo es interpretada en la mayoría de la literatura disponible como crisis o decadencia, cuando en el mejor de los casos deberíamos hablar de un largo proceso de transformaciones íntimamente asociado con la evolución del Imperio en su conjunto. De hecho, no todas las ciudades habían sido iguales. Las circunstancias de cada una, su ubicación y, sobre todo, el tamaño y la riqueza de su territorio habían creado diferencias ya desde sus orígenes. Una ciudad con un territorio considerable permitía la creación y consolidación de una elite poderosa; si existía abundancia de tierra pública, ésta acababa, a la larga, en manos de esa elite que incrementaba su influencia. Sin embargo, en la mayoría de los casos, en las ciudades medianas o pequeñas, los miembros de las curias municipales tendrían unos recursos limitados, mientras que el mantenimiento de las estructuras públicas urbanas, de los espectáculos públicos y la atención a una plebe cada vez más numerosa era muy costoso. Cuando el equilibrio económico se alteraba, las

cargas municipales, las obligatorias y las voluntarias, que eran en principio un elemento de prestigio, se hacían demasiado pesadas, y muchos intentaban abandonarlas.

Esta nueva situación no significaba el fin de la ciudad. La sociedad clásica había construido todo su entramado jurídico-legal, político y cultural en torno a la ciudad. La religión clásica era esencialmente la religión de la polis, y el cristianismo iba a construir su aparato institucional y su cosmología en torno a la ciudad, quedando el campo como un entorno marginal, que se idealizará como lugar de huida, aislamiento o reclusión, lo que luego se llevará a la práctica a través del monacato.

Lo que tradicionalmente se presenta como prueba de la crisis de la ciudad en el Bajo Imperio quizá deba entenderse como la dura pugna por redefinir a la ciudad desde una óptica administrativa en relación con las exigencias del Estado. La ciudad siguió siendo un pilar fundamental, y si la realidad socioeconómica era cada vez menos urbana, la reorganización del Estado ni supo prescindir de ella, ni podía ignorar la ciudad misma como hecho físico. En este sentido, la administración imperial, aunque tuvo que recurrir a nuevos sistemas de imposición fiscal, aún miraba al pasado con nostalgia tradicionalista, exigiendo a las ciudades fidelidad absoluta, especialmente en el terreno fiscal, para lo cual se reservó la designación de sus principales magistrados, y a mediados del siglo V seguía legislando considerando a los curiales los garantes de la vida pública y la esencia de la comunidad. También es cierto que, en ese mismo periodo, las curias municipales, o en un sentido genérico las comunidades urbanas, siguieron pujando por marcar su independencia frente al poder central, en un fenómeno que puede ayudarnos a entender su pervivencia en amplias zonas del Imperio una vez desaparecido éste.

Así, frente a la idea generalmente aceptada de crisis de las entidades de gobierno local, debemos enfrentar la idea alternativa de un nuevo sistema institucional acorde con la cambiante situación, tanto en el ámbito político del Imperio, como en el socioeconómico. La ciudad sustituirá a su elite política. Si hasta inicios del siglo IV *possessor* y *decurio* fueron considerados sinónimos, ya a finales de ese siglo y en el siguiente nos encontramos con que los miembros de la curia pertenecían a una clase media genuinamente urbana, es-

pecialmente pequeños propietarios y comerciantes o artesanos desvinculados de la propiedad inmobiliaria. En el siglo VI, los *possessores* aparecen claramente opuestos a los curiales; mientras los primeros se fueron asimilando a la aristocracia senatorial, que desde 396 había quedado excluida de cualquier obligación municipal, los curiales, teóricamente incluidos entre los *honestiores,* se veían relegados en la escala social.

Esta situación de distanciamiento de los grandes propietarios de la vida urbana no sería generalizada. Los grandes centros de poder político, caso de Mérida o Tarragona en Hispania, en su calidad de centros de decisión, y en buena medida aún de negocios, probablemente no sólo no decayeron sino que conocieron un renovado esplendor, y las grandes familias senatoriales siguieron interesadas en los destinos de estas ciudades. Sin embargo, frente a éstas, las ciudades medianas y pequeñas, aquellas que quedaron fuera de áreas estratégicas o de circuitos comerciales privilegiados, iban a asistir a un paulatino enquistamiento, cuya consecuencia última fue la ruptura del sistema campo/ciudad. La ruptura de la unidad entre la ciudad y su *territorium* abrió el camino hacia la concepción medieval de la ciudad, donde el campo, sus elites y sus valores quedaban excluidos. Los grandes propietarios que no concebían su promoción social y de honores fuera del sistema romano creaban, con sus propiedades y sus actuaciones, las condiciones para su desintegración. Al sustituir al Estado como defensores de los habitantes de la ciudad y de las comunidades campesinas, la fidelidad de éstos se desvía hacia sus protectores inmediatos, que ante las primeras muestras de debilidad del poder central usurparán las funciones judiciales y más tarde fiscales. La sustitución de la justicia del Imperio por la señorial y del «impuesto» vinculado a un Estado centralizado y fuerte por la «renta feudal», prefiguraban el mundo medieval.

La ciudad antigua desapareció sólo en el sentido de que desaparecieron aquellas características que la hacían peculiar, tanto en su propia morfología como en su significado político y en la peculiar relación que establecía con su territorio rural. De hecho, en buena parte del ámbito occidental –la península Ibérica no es una excepción– la mayoría de los centros urbanos han sido habitados de forma continuada hasta hoy mismo.

Cualquier trabajo sobre la ciudad hispana en el Bajo Imperio o en la Antigüedad tardía suele iniciarse con las referencias cruzadas de la correspondencia entre Ausonio y Paulino de Nola relativas a la existencia de ciudades arruinadas, caso de Bilbilis, Calagurris o Lérida, a las que se opone la prosperidad de otras como Tarragona, Barcelona o Zaragoza. Desde una perspectiva arqueológica, el panorama parece similar. Por contraste, el desarrollo de las áreas residenciales en las zonas rurales, en las propiedades de los grandes *possessores,* alcanzó en el siglo IV un desarrollo sin precedentes. El análisis comparado de los materiales arqueológicos procedentes de las ciudades y de estas residencias rurales, especialmente el estudio de la circulación de cerámicas, parece poner de manifiesto una ruptura de la interdependencia económica entre campo y ciudad, cada uno con sus propios circuitos económicos y comerciales. Sin embargo, parece difícil aceptar extremos como que las ciudades de la Baetica o del Levante español importasen sistemáticamente el aceite o el grano desde África, ignorando el entorno campesino, tomando como referencia la distribución de las cerámicas africanas o de la *terra sigillata hispanica* tardía. Una ruptura tan radical es difícil de aceptar, y no debemos olvidar que los acontecimientos sociales, económicos y políticos se mueven en un esquema dinámico, mientras que el material arqueológico es estático.

En todo caso, estas conclusiones no hacen sino abundar en la idea de que la ruptura de la unidad campo/ciudad es más importante que la evolución morfológica de cada una de esas partes, aunque, indudablemente, a la larga, una nueva morfología y una nueva estética urbana suponían una adecuación a una nueva funcionalidad y una forma de vida distinta. Debemos pensar que el espacio se estructura de acuerdo a las necesidades de la comunidad, aquello que deja de ser útil se abandona, o se destruye, o no se reconstruye una vez que se arruina; por ello, al menos en teoría, un conocimiento adecuado de la morfología de una ciudad debería informarnos sobre su organización social y económica. En la práctica no es tan simple.

En general, a pesar de las deficiencias de nuestra documentación, la evolución de la ciudad antigua y de la relación campo/ciudad en el caso de Hispania parece adecuarse al modelo general del Imperio occidental. La información que las fuentes escritas nos

proporcionan a partir del siglo V parece coherente con aquella evolución, aunque las particularidades regionales y el nuevo contexto aportado por las invasiones y el fin del Imperio de Occidente hacen difícil presentar un esquema único. Por ejemplo, nuestra información sobre el siglo V nos llega esencialmente a partir de Hidacio, cuyo conocimiento sólo aporta información detallada sobre los años centrales del siglo y con especial referencia a la provincia Gallaecia y el norte de Lusitania, mientras que la arqueología, esencial para superar el agotamiento de las interpretaciones a partir de la documentación escrita, aún no nos proporciona información secuenciada y contrastable, estudios de carácter regional ni la posibilidad de comparaciones entre áreas diversas. No conocemos aún estructuras de paisaje agrario y a duras penas topografías urbanas, y aunque las investigaciones de campo se han multiplicado en los últimos años, podemos plantearnos si durante mucho tiempo la prospección arqueológica podrá proporcionarnos algo más que información topográfica o conocimiento de morfologías, que deberemos contrastar con el material literario.

El número de sedes episcopales de la iglesia visigoda, excluida la Narbonensis, se situaría en torno a setenta, que se correspondería, en general, con las ciudades de cierta entidad con que contaba la Península en el periodo. Con todo, el enorme fraccionamiento administrativo que los datos del momento de la conquista romana parecen indicar se volvería a poner de manifiesto cuando el poder romano desapareció. La mayoría de las entidades antiguas se habrían integrado como *vici* o *castella* dentro de los territorios de las ciudades mayores y pudieron convertirse después en elementos de desintegración, especialmente porque muy probablemente estas entidades seguirían actuando como unidades administrativas independientes. Debemos anotar que sólo en el caso de la actual Galicia española se identifican un mínimo de 2.000/2.500 castros, en muchos de los cuales se constata una continuidad de ocupación en el Bajo Imperio y en la etapa de dominio suevo.

Las invasiones germánicas, a partir del año 409, supusieron un capítulo fundamental para la evolución posterior de las relaciones campo-ciudad en Hispania. Una parte importante del territorio hispano iba a reaccionar de manera inmediata a la desaparición del poder romano y, de forma concreta, una parte del campo se iba a

organizar muy pronto al margen de las estructuras urbanas. En zonas de orografía difícil y económicamente marginales, las *civitates* romanas probablemente nunca habían conseguido integrar sus *territoria*, los que, por otro lado, reportaban un nivel de ingresos bastante reducido. Ante la desaparición del poder coercitivo romano las *civitates* simplemente se disgregaron en sus partes constituyentes, lo cual fue facilitado por el hecho de que los suevos, al menos en el siglo V, se mostraron incapaces de organizar las administraciones locales, y cuando en el siglo VI asistamos a una reorganización eclesiástica de los territorios del reino, estas realidades particulares serán ya integradas y respetadas, como parece deducirse del *Parroquiale Suevum*.

Probablemente, la situación del noroeste hispano que Hidacio prima en su narración sea la menos significativa, por cuanto se refiere a zonas donde el modelo urbano romano, y la organización del territorio en función de ese modelo, había llegado de forma tardía y deficiente; zonas donde el mundo campesino habría seguido su vida al margen de la ciudad. Sin embargo, Hidacio, aún desde su perspectiva provinciana y localista, alcanza a presentarnos un panorama más amplio de la realidad hispana en el siglo V. El cronista nos da cuenta de un entramado urbano que sigue funcionando aparentemente con cierta pujanza; en la perspectiva de Hidacio el poder y la fuerza aún están asociados a la ciudad. Además, probablemente por su condición de obispo, en su narración el poder episcopal asume un protagonismo esencial. Cuando Hidacio informa de la capacidad de negociar que asumen las ciudades, de autoorganizarse y defenderse, está incluyendo el poder de los obispos junto al de las aristocracias locales y quizás, aunque esto es más problemático, aún concede a las ciudades su capacidad para seguir siendo centro y referencia del entorno campesino.

Hidacio identifica como *civitates* a Lemica, Cauca, Braga, Palencia, Lisboa, Scalabis o Toledo, recuerda como *urbs* a Lérida y Astorga, alude al *municipium* Lais y no da ningún tratamiento específico a Tarazona, Aquae Celenis, a su propia sede episcopal Aquae Flaviae (Chaves), ni a ciudades tan importantes como Lugo, Conimbriga, Sevilla, Zaragoza o Mérida. La diferencia de tratamiento probablemente no tenga ya, en el momento en que Hidacio redacta el texto, ningún significado jurídico, quizá sí el recuerdo de

alguna referencia pasada o de honores antiguos, en el mejor de los casos diferencias de tamaño. La información que da sobre las mismas no es muy significativa, alguna referencia a sus iglesias, aunque sin ninguna descripción, a la autoridad de sus obispos, como Antonino de Mérida que arrestó en la ciudad a un maniqueo romano de nombre Pascentio y lo expulsó de la provincia lusitana, pero, en ningún caso, parece deducirse la existencia de una autoridad civil. Indirectamente, podemos deducir que sus defensas eran más o menos poderosas. Cuando de regreso de la corte de Teodorico el suevo Rechiario saqueó la región de Zaragoza, quizá podamos suponer que no pudo entrar en la ciudad misma, pero es sólo una hipótesis. De manera más concreta, sabemos que en Astorga, Palencia, Lisboa, Conimbriga y Lérida los suevos entraron por engaño, bajo pretexto de paz o por sorpresa, mientras que en el caso de Lugo aprovecharon la celebración de la Pascua. Estas defensas, la necesidad del engaño o la sorpresa, no sólo exigían unas murallas, o una posición estratégica fácilmente defendible, lo cual podemos conocer por la arqueología, sino también una organización de esa defensa, una decisión política, cuyos responsables últimos probablemente detentaban el poder en la ciudad.

Un cambio fundamental en las relaciones campo/ciudad fue la paulatina militarización del campo, y con ella el traslado del poder efectivo hacia estas grandes propiedades con sus propios ejércitos. Ya conocemos el matrimonio de Teudis con una mujer de la aristocracia local, lo que le permitió reclutar 2.000 hombres entre los trabajadores de sus propiedades, cifra que nos da cuenta del potencial bélico de estos grandes terratenientes. En el año 469 se interrumpe la crónica de Hidacio, pero cuando, un siglo después, volvemos a recuperar la secuencia informativa estas grandes propiedades autosuficientes emergen en el entorno con enorme fuerza. La información del siglo v ha privilegiado al occidente peninsular; sin embargo, la crónica de Juan de Bíclaro que proporciona información desde el ascenso al poder de Liuva hasta el concilio III de Toledo, años 568 a 589 aproximadamente, nos va a mostrar cómo el proceso de multiplicación de poderes locales, bien sean de tipo urbano, indígena agrario o gran propietario, fue un fenómeno general en toda la Península. El carácter del poder que se oponía a los visigodos en cada caso es un problema en sí mismo. La resistencia de la

ciudad de Córdoba podía estar encabezada por la aristocracia local, sin embargo el texto parece suponer que la caída de la ciudad y la muerte de los enemigos *(hostes)* fue seguida por el sometimiento de múltiples *urbes et castella* y de la muerte de gran cantidad de *rustici* en la zona. Este término podía estar aludiendo a las milicias rurales de los grandes propietarios, quizás aquellos que defendían la capital provincial y que habían formado un amplio frente contra los godos. La forma en que ese poder y esa supuesta unidad de intereses estuvieron articulados nos es desconocida. Otro tanto ocurre en el caso de Asidona, aunque del texto de Juan de Bíclaro parece deducirse un fenómeno más limitado, más reducido en el espacio. En ambos casos, debemos tener en cuenta que el avance visigodo hacia el sur peninsular fue lento, que quedó lejos de sus zonas básicas de asentamiento, que tuvo que competir con la influencia ejercida por los bizantinos desde la costa y que, por lo tanto, se habían creado condiciones para la aparición de estructuras independientes, que, en unos casos, podían tener un carácter meramente local y que, en otros, como en Córdoba, podían haber sustituido la vieja organización provincial romana.

De los textos de Hidacio y de Juan de Bíclaro se deduce el papel destacado que las ciudades adquirían como centros defensivos. En muchos casos de esta capacidad defensiva dependió su misma supervivencia, pero su conversión en fortalezas sólo garantizaba la pervivencia física y nada tenía que ver con el concepto dinámico de la ciudad como organizadora de la vida económica y política del entorno. Sin embargo, ese mismo elemento de autodefensa parece presente en estos textos con relación a los *castra* y las *villae,* y son la respuesta necesaria a un contexto de inseguridad y violencia. Ciudades concebidas exclusivamente como fortalezas fueron un fenómeno ajeno a la sociedad visigoda, si exceptuamos algunas en zonas de frontera o fundaciones como Victoriacum y Ologicum en el contexto de la lucha contra los vascones y de cuya suerte posterior no tenemos noticias.

Superados los largos avatares de la instalación de los pueblos bárbaros, y conseguida la unidad casi completa de la Península por parte de Leovigildo, las ciudades conservaron un papel decisivo en la vida social visigoda del siglo VII. Por un lado, ya lo hemos visto, la administración y la ordenación política visigoda tuvieron un

carácter conservador y asumieron la función política y cultural que en el pasado romano habían tenido las ciudades, aunque es probable que esa administración visigoda basada en la ciudad fuese más artificial que real, y que algunas ciudades, especialmente aquellas con capacidad para mantenerse económicamente autosuficientes y que habían conservado de alguna manera una capacidad defensiva y de organización propias, caso de Mérida o Córdoba, fueran en la práctica virtualmente autónomas respecto al poder central; situación que probablemente se prolongó durante toda la historia del reino. Esta funcionalidad política y cultural hacía tiempo que estaba siendo transformada por el cristianismo. Las noticias de ciudades que tenemos para el periodo visigodo católico están asociadas casi siempre a información sobre sus obispos; en la mayoría de los casos la única referencia es su mención en las suscripciones episcopales, al final de las actas de los concilios.

La mayoría de estas ciudades, como ya se ha anotado, procedían del periodo clásico. De ellas dependían sus *territoria* y desde ellas el *comes civitatis* se encargaba de la recaudación y de la administración de justicia, para lo que se ayudaba de una serie de funcionarios menores. Este esquema simplificado habría sustituido ya definitivamente al viejo esquema municipal romano, lo que no impide que, en casos particulares, existiese algún tipo de organismo ciudadano autónomo desvinculado del poder central.

En la ciudad estaba el palacio episcopal, era, por lo tanto, el centro del territorio diocesano. Allí se encontraba la iglesia catedral y desde allí se administraba la jurisdicción del obispo sobre unos territorios que, en general, coincidían con los de la administración civil. Esto no implicaba una dependencia absoluta de estos territorios con respecto al obispo. Las iglesias rurales y especialmente los monasterios habían conseguido la independencia patrimonial de manera efectiva, pero la unidad de disciplina en torno a la autoridad episcopal mantuvo viva la vieja ficción administrativa de la ciudad con su territorio. En general, serían ciudades pequeñas que parecen haberse replegado sobre algunas áreas limitadas dejando otras prácticamente abandonadas, caso de Tarragona. El pulso vital de estas ciudades pasó a estar marcado por las nuevas construcciones cristianas, que reordenaron los espacios públicos y los tiempos sagrados en función de las celebraciones cotidianas, o del calendario anual marcado

por las grandes efemérides religiosas. Estos elementos fueron más importantes que la mera renovación topográfica que, como hemos anotado, nos interesa más como síntoma que como fenómeno en sí mismo. Evidentemente se han de valorar los espacios extramuros, la ubicación de iglesias y monasterios en estas áreas, donde, en unos casos, surgirían nuevos barrios y, en torno a los monasterios, centros económicos y asistenciales de gran trascendencia. En el ámbito morfológico es este entorno suburbano, donde se han ubicado una buena parte de las construcciones religiosas, el que aporta la impresión más evidente de ruptura en la evolución de la ciudad tardoantigua, y quizá sea aquí más importante la impronta religiosa que la morfológica, aunque es muy probable que estos complejos extraurbanos se amurallasen, como parece deducirse de la *Regla* de Isidoro, lo que les asimilaría, en el concepto visual y defensivo, a la misma ciudad, desintegrada ahora en unidades cada vez más aisladas. La amplitud y funcionalidad de estos suburbios debió ser proporcional al tamaño de las ciudades y se adivinan importantes en el caso de Mérida y Toledo. Sabemos que en el caso de la capital del reino se ubicaron en los suburbios algunos monasterios esenciales en la vida política y cultural de la ciudad y, por extensión, de todo el reino. En qué medida la separación entre el espacio intramuros y los suburbios, o entre ciudad y campo, pudo generar condiciones jurídicas o legales diversas, es algo que desconocemos.

La información particular que sobre estas ciudades tenemos es muy limitada. La mayoría de ellas son meros nombres. En algunas desarrollaron su actividad prelados de prestigio y podemos imaginarlas como importantes centros culturales, caso de Sevilla, Zaragoza o Palencia. De Toledo, conocemos parcialmente algunas actividades relacionadas con su condición de corte, y únicamente para el caso de Mérida podemos construir un modelo de funcionamiento que, además, nos permite valorar el nivel de relación e interdependencia entre la ciudad y el campo. Con todo, el ejemplo de Mérida puede ser excepcional: probablemente había sido la ciudad más destacada de Hispania en el Bajo Imperio y con seguridad siguió siendo una de las más cosmopolitas e influyentes tras la caída del Imperio y en el periodo de dominio visigodo.

De la información aportada por las *Vidas de los Padres de Mérida* y por las actas del concilio provincial celebrado en la ciudad

en el año 666 se desprende esta imagen de una ciudad prestigiosa, donde se confirma el papel religioso, político y cultural al que hemos aludido, y donde la vida económica aún parece conservar cierta importancia. En la ciudad parecen residir, quizá temporalmente, nobles godos, poseedores de gran fortuna, que incluso ejercen cargos políticos en otras ciudades del entorno; en ella también residen algunos grandes propietarios lusitanos, o al menos la ciudad aún supone una referencia importante para ellos como parece desprenderse del capítulo sobre un rico senador que se dirige al obispo Paulo en busca de ayuda médica para su mujer. En tanto que centro de peregrinaje (allí se veneraban los restos de la mártir Eulalia), la ciudad recibía constantes visitas de peregrinos a los cuales la iglesia episcopal atendía, del mismo modo que auxiliaba a los pobres proporcionándoles raciones alimenticias y préstamos monetarios. No deja de ser interesante que a las distribuciones que Masona hace de vino, aceite y miel lleguen *civibus urbis aut rusticis de ruralibus*. Al margen del contexto hagiográfico, Mérida, como probablemente las ciudades más destacadas de Hispania, era aún el principal centro de redistribución caritativa del entorno y, en este sentido, una referencia importante en este ámbito a mitad de camino entre lo ideológico y lo económico. El binomio entre el obispo y los mártires tutelares de la ciudad suponía un nuevo elemento de solidaridad urbana y una nueva relación con sus habitantes y con su entorno campesino, un mecanismo de sustitución que facilitaba la comunicación entre la ciudad y su territorio, al convertir al núcleo urbano en un referente sacro difícil de sustituir.

Aún más, las actas del concilio emeritense del año 666 son susceptibles de una lectura que nos aproximaría a la misma organización económica de las propiedades de la diócesis, y que aún podríamos considerar asociadas a un modelo «antiguo» en el cual la organización y gestión de las mismas se hace desde la ciudad. La iglesia de Mérida era una de las más ricas de Hispania. Sus propiedades parece que eran las más importantes de toda la *Lusitania,* y los cánones del concilio son en buena parte, 11 sobre 23, una colección de normas para la preservación y la correcta administración de ese patrimonio.

Esta lectura nos muestra a un gran propietario residente en la ciudad, el obispo, preocupado por la rentabilidad de sus propieda-

des. Es cierto que no ha lugar en el texto para detalles sobre producción u ordenación de actividades económicas, pero sí una clara preocupación porque los dependientes del obispo, especialmente los trabajadores de sus propiedades, y el patrimonio de la iglesia no se pierdan o se dispersen. Simultáneamente da la sensación de que las iglesias locales son concebidas como predios o unidades productivas, donde el sacerdote responsable de su cuidado es, para sus dependientes directos, *domino et presbytero,* advirtiendo las actas que si un sacerdote recibe como premio a su labor la donación de un predio, de un bien eclesiástico, no sólo ha de preocuparse de obtener algún beneficio personal, sino que debe contribuir a incrementar el propio patrimonio eclesiástico. La imagen de las iglesias como explotaciones económicas es igualmente evidente cuando se pone de manifiesto que los obispos sólo se harán cargo de la reparación de las mismas si *mundiales res nullas habet,* lo que parece excepcional y suele ocurrir sólo en iglesias construidas por fieles e insuficientemente dotadas. Los obispos, como en general los grandes propietarios tardoantiguos, estaban más preocupados por la renta que por la explotación, por el resultado final de la producción que por el proceso productivo y, en este sentido, apuntan las decisiones conciliares.

Estas propiedades, que se incrementaban constantemente, producían renta, especialmente en forma de productos pero también de dinero. Por las actas del concilio X de Toledo, del año 656, sabemos que la abadía-obispado de Dumio obtenía de sus propiedades *inlationes tributorum et pretia frugorum.* Estos ingresos suponían para la Iglesia riqueza y poder, lo que significaba a la vez proyección social y mayor presencia en la vida pública. Las limosnas, la asistencia social y las construcciones serían las formas más evidentes de esa proyección, tal como muestra el texto de las *Vidas de los Padres de Mérida.* Sin embargo, hemos de valorar que los productos de esas propiedades también podían participar en los mecanismos del mercado urbano, del mismo modo que los procedentes de las grandes propiedades no eclesiásticas.

Las iglesias, al igual que los grandes propietarios laicos, podían considerarse autosuficientes, podían satisfacer todo el autoconsumo, máxime cuando, dado el carácter disperso de su propiedad, el fracaso productivo en algún predio no afectaría al montante global

de la renta, ni generaría problemas de carestía o escasez. Pero, aún más, estos grandes propietarios que, en general, debido a su nivel de renta, son inmunes frente a las fluctuaciones del mercado, están, como proveedores de una ciudad necesitada de consumos, en condiciones de fijar las reglas del cambio y los precios mismos. Este carácter especulativo de los *possessores,* dedicados a acumular ingentes cantidades de productos agrarios, especialmente de cereal, para provocar carestías artificiales y con ello un control de los precios del mercado, había sido denunciado por la literatura cristiana, y muy especialmente por Ambrosio, desde la segunda mitad del siglo IV, y el fenómeno probablemente fue constante durante toda la Antigüedad tardía. Además, los grandes dominios han tenido desde el Bajo Imperio su propia ley, *lex saltus,* sus propias normas de funcionamiento interno y muy probablemente su mercado propio, convirtiéndose así en centros de atracción para la población campesina del entorno, lo que suponía un elemento más de distanciamiento y competencia con respecto a la ciudad.

La preocupación patrimonial del concilio emeritense se repite en el conjunto de la legislación conciliar hispana, siendo, en varias ocasiones, el motivo mismo de su convocatoria. Evidentemente no todas las diócesis eran tan ricas, ni todas las ciudades responden al ejemplo emeritense, pero podríamos valorar que la ciudad, centro político y cultural, ha pasado a convertirse en un apéndice económico del campo. Ahora bien, puede objetarse que la economía de la iglesia episcopal y la de la gran propiedad laica no tenían por qué responder a las mismas conexiones urbanas, o que, en el caso de la propiedad laica, sólo sería aplicable a aquellas que se encontraban en las inmediaciones de ciudades consumidoras. Es posible que algunas de las ciudades episcopales acogiesen en sus muros a la misma población campesina que salía a trabajar su entorno inmediato y, por supuesto, algunas zonas, especialmente el noroeste y la meseta, deben ser estudiadas prácticamente como distritos exclusivamente rurales.

La independencia del medio campesino

El campo también había sufrido transformaciones. De forma inmediata, éstas no son perceptibles en lo que genéricamente po-

dríamos denominar paisaje agrario. La irrupción germana, hasta donde alcanza toda evidencia, no conllevó una recatastración del campo. Los germanos asumieron inalterados los conceptos sobre la propiedad marcados por el derecho romano, y la hipotética división originaria en tercias a la que aluden las fuentes, ya fuese real o afectase únicamente al usufructo, no alteraría la esencia morfológica de las propiedades. De igual modo, el proceso de concentración fundiaria que parece generalizarse en el periodo tampoco suponía una sustitución de formas de explotación campesina, ni necesariamente en cuanto a la naturaleza de la mano de obra. Básicamente suponía un desvío de la renta hacia el nuevo propietario, que en la mayoría de los casos actuaría por medio de intermediarios sobre un cúmulo de fundos dispersos y de comunidades campesinas, cuyo nivel de dependencia es muy difícil de precisar. Estos asentamientos campesinos probablemente no habrían sufrido grandes transformaciones en el periodo. Isidoro alude a su carácter de aglomeraciones abiertas: «El *vicus* se denomina así porque está integrado únicamente por casas, o bien porque sólo tiene calles y está desprovisto de murallas. [...] los *pagi* son lugares apropiados para las viviendas de quienes habitan en los campos, se les da también el nombre de *cociliabula* por el agrupamiento y concentración de muchas personas en un solo lugar» (*Etimologías* XV, 2, 12 y 14); donde *castrum* o *castellum* sólo añadía la condición de estar construido en altura. Estos asentamientos campesinos, dispersos en los campos, son recordados en tanto que entidades habitacionales cuando menos en *LV* III, 4, 17 y IX, 1, 21, donde parece recordarse una gradación interesante: *civitas, castellum vicus aut villa,* aludiéndose a *castra* en XII, 3, 2.

El funcionamiento y organización de estas grandes propiedades no son siempre fáciles de reconstruir; no disponemos de información contable ni de una descripción, ya fuese real o ideal, de las mismas. Sin embargo, tenemos algún dato sobre la forma en que una parte de esas grandes propiedades se acumulaban: es el caso de las grandes propiedades eclesiásticas y especialmente monasteriales. Hemos apuntado ya cómo en uno de los casos, el de las grandes propiedades episcopales, los mecanismos para el acaparamiento y preservación de dicho patrimonio fueron materia común en los concilios de la Iglesia visigoda. Aun así, una aproximación a la for-

ma en la que esos patrimonios eran administrados, y a sus vinculaciones o aislamiento respecto al entorno más o menos inmediato, y en especial a las ciudades, sólo puede llevarse a cabo a partir de la documentación monástica, y muy especialmente de las reglas.

En este sentido tiene un valor especial la de Isidoro, donde el modelo presentado responde al de una gran propiedad en la que el monasterio propiamente dicho se equipararía a la parte central de la explotación, asimilable a la residencia del propietario, explotado de forma directa por población esclava; en un entorno inmediato se situarían una serie de posesiones de las cuales se obtendrían productos para el consumo del monasterio, y de forma gradualmente más alejada y con un nivel de dispersión que ignoramos, un cúmulo de predios de los cuales se obtendría renta. El monasterio se mueve en esquemas de autosuficiencia que podemos calificar de propios de la época pero que, en la práctica, han sido universales y propios de cualquier economía campesina, aunque, en este caso concreto, a pesar de la proclamación del texto sobre el deseable alejamiento de la ciudad, el monasterio parece contar con una dependencia urbana, cuyo significado económico-mercantil parece incuestionable; significado que igualmente debemos adjudicar a las referencias que el texto hace a la moneda y a una economía de base monetaria.

El estudio comparado de las distintas fuentes monásticas nos muestra cómo la realidad peninsular era desigual y compleja. Aquellas procedentes del noroeste hispano ponen de manifiesto una economía campesina de subsistencia, donde los excedentes son probablemente escasos, las propiedades más dispersas y pobres, y un entorno donde se adivinan formas de propiedad y probablemente de estructuras familiares muy primitivas, y en las cuales la ciudad es un fenómeno ignorado. En este entorno aún encontramos referencias a una pequeña propiedad campesina.

Ahora bien, este esquema comparativo probablemente no habría sido muy distinto del de la época clásica, salvo en lo que se refiere a la concentración de la propiedad. Otras novedades pueden ser más indicativas del desplazamiento ciudad/campo, del cambio en cuanto al esquema relacional, que pretendemos constatar. En este sentido, es interesante anotar los mecanismos de cristianización del campo.

La cristianización del medio rural es un fenómeno relativamente tardío. El cristianismo ha sido, hasta prácticamente el siglo V, un fenómeno genuinamente urbano, sin embargo, paulatinamente fue conquistando el medio rural. En realidad, esto puede interpretarse como parte del proceso de pérdida de entidad de la ciudad. Los concilios visigodos nos muestran el empeño de los obispos por marcar la supremacía de la iglesia diocesana, aquella que ejerce el control desde la ciudad, al igual que la unidad jurisdiccional de la diócesis, a la vez que pretenden una unidad de patrimonio; sin embargo, esto no supone que tal situación se diese. Al contrario, lo que se deduce de los distintos testimonios es una pugna constante entre la iglesia diocesana y la autonomía creciente de las iglesias rurales, ya fuesen éstas parroquiales, surgidas como fundación o por iniciativa de la propia estructura eclesial, o privadas, esto es, fundadas por particulares, generalmente por grandes propietarios en sus dominios.

Las parroquias rurales pueden ser indicativas de una descentralización de los lugares de culto y muestra de la conquista del campo por parte del cristianismo. Las iglesias construidas por decisión privada implican, además, una privatización de la iniciativa religiosa y de las actividades de culto. Esto suponía que a la autosuficiencia económica se sumaba la virtual independencia religiosa; la gran propiedad se convertía en el propio centro de culto. El concilio de Elvira, a comienzos del siglo IV, ya había asignado a los *possessores* cristianos la responsabilidad sobre las creencias de sus dependientes, y el *Código Teodosiano* había considerado que eran responsables de la ortodoxia en la práctica religiosa de sus dependientes. La legislación imperial había distinguido, ya en el año 388, entre *ecclesiae publicae vel privatae* (*CTh* XVI, 5, 14) y, diez años después, la construcción de iglesias en los dominios de los grandes propietarios y en los *vici* se considerará algo frecuente (*CTh* XVI, 2, 33). Para el año 400 un concilio celebrado en Toledo distinguirá las iglesias *intra civitatem* de aquellas *in loco in quo est ecclesia aut castelli aut vicus aut villae*. En la Hispania visigoda, la legislación religiosa recogerá los derechos de los propietarios fundadores de iglesias, esencialmente en el ámbito patrimonial, y aunque se exige la autorización episcopal para su consagración, a ellos o a su familia correspondía igualmente la designación de los sacerdotes en-

cargados del culto. Estas iglesias se convertían en receptoras de los donativos de los fieles y suponían, por lo tanto, una competencia para las iglesias diocesanas, tal como había puesto de manifiesto el concilio de Braga del 572 al reprobar las iglesias que estos grandes propietarios construían con fines lucrativos, tributarios. Un ejemplo concreto de este tipo de iglesias lo aporta Valerio del Bierzo en su *Ordo querimoniae,* aunque el carácter autobiográfico, absolutamente subjetivo, de la fuente hace que su narración se centre especialmente en el conflicto personal entre Valerio y el propietario y sus herederos.

Hay que tener en cuenta que los monasterios que proliferaron en el entorno rural se convertían en la práctica, igualmente, en lugares de culto para los propios dependientes del monasterio y para la población del entorno y, al igual que en los casos anteriores, suponían una ruralización de las prácticas religiosas. Este fenómeno de cristianización del campo debe evidentemente entenderse como una parte del proceso de evangelización y difusión universal del cristianismo, pero en su extensión se acomodaba a la nueva realidad que suponía un cambio en las relaciones entre ciudad y campo: las iglesias rurales mantenían la unidad de disciplina y jurisdicción con respecto a la iglesia diocesana radicada en la ciudad, pero en la práctica vivían sin la ciudad y probablemente pugnaban por liberarse de su tutela.

Esta cristianización del campo sin duda implicó un cambio morfológico tan importante como el que estaba sufriendo la ciudad y, al igual que ocurría allí, un cambio de ritmo vital y de funcionalidad. La munificencia clásica, el evergetismo, había sido un fenómeno esencialmente urbano, asociado a la existencia de masas urbanas empobrecidas; este papel fue asumido ahora por los obispos. Pero, además, en el entorno rural, los monasterios iban a desempeñar esa misma función que hasta ahora era genuinamente urbana. Las reglas monásticas nos informan de las actividades caritativas y la atención a enfermos o peregrinos en este nuevo contexto. Simultáneamente, la misma construcción de monasterios, o la readecuación de viejas *villae* como tales, creó una nueva geografía sacra en el campo, a la que se sumaban las iglesias rurales. Los testimonios sobre la proliferación de estos centros rurales de culto no son tan significativos como en la vecina Gallia, pero probablemente,

igual que allí, su número llegó a superar lo razonable, con lo que esto suponía de dificultades para su mantenimiento y correcta aplicación del culto. No es casualidad que los restos visigodos más relevantes conservados hasta hoy sean estas iglesias rurales cuya asociación con templos erigidos en las grandes propiedades o en los recintos monasteriales sigue siendo objeto de discusión.

Otros tres aspectos al menos, ya tratados de forma independiente, van a marcar la virtual independencia del campo respecto a la ciudad en el periodo visigodo: la fiscalidad, el ejército y el ejercicio de la justicia. Todos ellos están mediatizados por la esencia cambiante del Estado en este mismo periodo. Ante todo ha de destacarse el papel cada vez menor de la fiscalidad frente a la renta privada. En la medida en que la mayoría de los sujetos de fiscalidad pueden vivir bajo el patrocinio de un gran propietario, éste pasa a ser el responsable ante la administración del pago de esa fiscalidad, cuando no el administrador de los impuestos, en lo que sería una progresiva confusión de funciones públicas y privadas; evidentemente esto hacía perder la perspectiva de universalidad del impuesto, y por supuesto la referencia centralizada del mismo que tradicionalmente tenía a la ciudad como oficina recaudatoria. También en este aspecto se producía una escisión entre la ciudad y su *territorium* en algo que había sido esencial en la concepción clásica. Esto debe asociarse con el hecho de que el ejército godo era el de los grandes propietarios; ya en el Bajo Imperio el mayor capítulo de gastos del Estado, que exigía una maquinaria fiscal implacable, era el ejército. La paulatina privatización de las funciones militares, la sustitución de un ejército regular por un cúmulo de ejércitos privados, eliminaba una razón básica de la existencia de ese poder centralizado que, como hemos anotado, se articulaba en torno a estructuras urbanas. Desde sus atalayas campesinas los grandes propietarios visigodos se han convertido en sus propias unidades fiscales (no deja de ser significativo que el *Liber Iudiciorum* no recoja ni una sola ley referida a la recaudación fiscal) y tienen su propio ejército, pueden por tanto ignorar el mundo circundante.

La extensión legal y jurisdiccional de los poderes de los grandes propietarios fue un fenómeno general del periodo. Estos grandes propietarios adquirirían, aunque el *Liber Iudiciorum* es a veces remiso a la hora de reconocerlo, poder jurídico sobre los habitantes de sus

posesiones, en su mayoría población dependiente. El fenómeno no está siempre documentado de forma directa y precisa, pero la función del *villicus* ejerciendo acciones judiciales sobre propiedades de la corona pudo tener su contrapartida en el ámbito de las grandes propiedades privadas. Así, aunque en el *Liber Iudiciorum* se establece con precisión el carácter exclusivo del derecho real, y la aplicación del mismo por parte de sus agentes, en la práctica parece que se impuso la aparición de un derecho punitivo señorial aplicado sobre la masa de pobladores de sus dominios, cuyos derechos individuales quedaban limitados por su condición dependiente que ignoraba posibles derechos jurídicos originales y diferencias particularizadas. Los siervos masivamente azotados por sus señores (*LV* IX, 2, 9), la referencia a la exención de castigo para un señor que ha causado la muerte de un siervo al aplicarle un castigo justo (*LV* VI, 5, 8) o las dificultades de los dependientes para reclamar contra los abusos de sus señores (*LV* V, 7, 11 y 17) pueden ser muestra suficiente de esa señorialización de la justicia. Por otro lado, si la única norma que se aplica en un territorio es la del *dominus* y sus *actores* muy probablemente las normas jurídicas que se apliquen muy pronto serán particulares y ajenas al código real. La misma situación se dará en el ámbito eclesiástico, donde los mismos concilios se ven obligados a limitar el exceso de celo de los obispos, caso del celebrado en Mérida en el año 666, en cuyo canon 15 se reconoce la capacidad del obispo para ejercer justicia sobre los miembros de la *familia ecclesiae,* pero advirtiendo que deben poner límite a su ira y evitar que lleguen a amputarles algún miembro de su cuerpo. Estas mismas limitaciones se repiten en el concilio XI de Toledo, del año 675, que en sus cánones 6 y 7 vuelve a prohibir toda mutilación e impide a los obispos dictar sentencia en cualquier delito que deba ser castigado con la pena de muerte. En cualquier caso, en la legislación conciliar visigoda está implícito el papel del obispo como juez en el ámbito de sus súbditos o dependientes, y el mismo concilio de Mérida al que acabamos de aludir establece toda una gradación de penas que el obispo aplica sobre sus súbditos en función de su categoría legal o social. Esta jurisdicción particularizada parece igualmente evidente en el ámbito de los monasterios, donde además la existencia de una regla propia de comportamiento implicaba en sí misma un código penal alternativo. La justicia oficial, re-

cogida en el *Liber Iudiciorum* y aplicada desde la ciudad por agentes del rey, *comes* o *iudes,* pronto dejaría de alcanzar así a amplios espacios rurales, que también, en este aspecto, se han independizado de la ciudad, e incluso, por lo que a la justicia episcopal se refiere, también a las mismas ciudades.

La gran transformación está esencialmente concluida. El cambio esencial en las relaciones campo/ciudad en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media no fue tanto la gran transformación técnica del primero, que no se produjo, ni la desaparición formal de la segunda, sino una alteración en el esquema de relaciones e interinfluencias que definían al primero respecto a la segunda. La unidad ciudad/campo se rompió en la práctica, los *territoria* se independizaron del control que la ciudad ejercía sobre ellos, los funcionarios del Estado continuaron actuando desde la ciudad, pero lo hacían sobre un entorno campesino que se regía por sus propios mecanismos. De algún modo, el campo adquirió su propia morfología y, a la postre, la ciudad quedó como el apéndice parásito que no podía vivir sin el campo, pero que éste podía ignorar. El campo alcanzó sus propios mecanismos de defensa, se conformó en unidades de producción cuya autosuficiencia les llevaba a prescindir del mercado urbano, sobre el cual, llegado el caso, imponían sus propias leyes de mercado. Cristianizado pudo prescindir de la referencia urbana en cuanto a la orientación y canalización de sus actividades de culto, y si los obispos hicieron todo lo posible por capitalizar el culto de los santos y las reliquias, incluso en esta faceta es posible que se enfrentasen con la competencia de las iglesias rurales, especialmente de algunos monasterios. Igualmente en la aplicación del derecho o el cobro de tributos, que significaban el ejercicio de la soberanía regia, la debilidad de los poderes centralizadores permitió una autonomía práctica que fue definitiva.

VIII. El triunfo de la Iglesia

Poder económico, control ideológico y cultura de las elites

La Iglesia y el poder económico

Las iglesias episcopales son las unidades esenciales que debemos analizar si queremos entender el funcionamiento de la Iglesia visigoda en su conjunto. Por debajo de ellas, las iglesias locales o rurales deben entenderse como parte de esas sedes esenciales. Esa dependencia supone, ante todo, la sumisión a su autoridad, pero, además implica una dependencia económica. Las pequeñas entidades rurales se comportan, en ese ámbito socioeconómico y productivo, como predios semiindependientes o, si aceptamos el principio de la plena independencia patrimonial, como modelos a escala reducida de la sede catedralicia. El problema esencial para reconstruir ese mecanismo de funcionamiento reside en el carácter de las fuentes: normas jurídicas, casuística legal emanada de unos concilios donde los elementos prácticos y tangibles muchas veces se escapan. Partamos pues de la figura misma del obispo, líder espiritual, pastor de almas, cabeza jerárquica y administrador de la diócesis y sus propiedades. Esta característica última es esencial para nuestros fines. Si analizamos los concilios de la Hispania visigoda en su conjunto, veremos hasta qué punto la preocupación por controlar y fijar la correcta actuación del obispo hacia el patri-

monio eclesiástico es esencial, al igual que lo es la preocupación porque el patrimonio eclesiástico y el patrimonio privado del obispo no se confundan.

El obispo, mero administrador de un patrimonio cuya titularidad última (Dios) es muy abstracta, se comporta como un gran propietario residente en la ciudad, algo que probablemente era común a muchos propietarios laicos, adquiere una relevancia social y económica equivalente a la de aquéllos. Desde la ciudad administra las distintas posesiones, cuyas características podían ser muy variadas en tamaño y formas de explotación. La variedad de grados, incluso de términos, que encontramos integrados en la *familia ecclesiae* puede estar en relación con la misma pluralidad de las formas de explotación. En la práctica, esas modalidades y las figuras jurídicas que las amparaban serían las mismas que, con carácter general, hemos comentado más arriba. En todo caso algunas figuras de dependencia presentaban cierta particularidad. Sería el caso de los libertos, que encontraban mayores dificultades para liberarse de la tutela eclesiástica que cuando sus antiguos dueños habían sido laicos, con el argumento de que su antigua patrona, la Iglesia, nunca moría, por lo que la sumisión a su *obsequium* adquiría el mismo carácter de perpetuidad.

La administración de las distintas porciones del patrimonio, la gestión de los negocios en el ámbito concreto, no interesa en particular a los concilios, quizá porque están perfectamente asimilados en el engranaje financiero de la diócesis. Sin duda alguna, el patrimonio de la diócesis estaba eficientemente organizado e inventariado, y era revisado y puesto al día cada vez que un nuevo obispo era ordenado. Sabemos que el concilio IX de Toledo del año 655 valoró la posibilidad de que un obispo hubiese administrado el patrimonio de forma negligente pero, por lo general, su gestión únicamente engendraba problemas administrativos que no merecían tratamiento en los concilios. Caso de surgir algún problema de este tipo seguramente se resolvía por la vía civil. En esas ocasiones la Iglesia quizá se viese representada por algún laico a su servicio pues, salvo que medie aprobación del obispo, los miembros del clero no pueden inmiscuirse en causas seculares, ni aceptar ocupaciones públicas. Más probablemente, la ausencia de los aspectos concretos de la administración de los patrimonios se debe a que los

obispos hispanos, como en general los grandes propietarios tardoantiguos, estaban más preocupados por la renta que por la explotación, por los frutos que por los procesos productivos. Ahora bien, de lo que sí se ocuparon los concilios fue de legislar para evitar que el patrimonio eclesiástico se perdiese o se dispersase, así como de poner los medios para acrecentarlo. Es el caso de las estrictas normas que limitaban la manumisión de los siervos eclesiásticos. Estas concesiones de libertad eran, en principio, poco deseables, sin duda alguna porque el beneficio que se obtenía de un esclavo era mayor que el aportado por un liberto bajo patrocinio. Lo que no impedía que la posibilidad de que un liberto abandonase el patrocinio de la Iglesia fuese, en la práctica, casi imposible, y la norma no era menos contundente en la legislación monástica. Isidoro advierte en su *Regla* que «ni al abad ni a los monjes estará permitido hacer libre a un siervo del monasterio, pues el que no tiene nada propio no puede conceder la libertad de cosa ajena». Pero aun así, ante la posibilidad de que tal eventualidad se diese, el mencionado concilio IX de Toledo había establecido que, en tal caso, el peculio y las cosas adquiridas por los libertos de la Iglesia quedaban en propiedad de ésta. La legislación civil, un poco menos exigente, había limitado la sujeción de los libertos al *patrocinium* del manumisor y de sus descendientes sólo hasta la tercera generación (*LV* V, 7, 20; Egica); aunque la pena para quien intentase apartarse de este patrocinio es la misma, la pérdida de la libertad.

La limitación en la generosidad con los bienes eclesiásticos y los estímulos para quienes los acrecienten va a ser una preocupación igualmente de los obispos hispanos. Los obispos reunidos en Mérida en el año 666 parecen tomar conciencia de haber dedicado demasiada atención a los asuntos patrimoniales, y enuncian una prevención de enorme interés: «No ha de creerse que contraviene a las normas eclesiásticas, cuando disponemos lo que ha de observarse acerca de los bienes eclesiásticos». Así se autoriza al obispo a donar algo del patrimonio de su iglesia siempre y cuando él hubiese aportado grandes cantidades de su patrimonio a la misma, al menos el triple de lo que concedió. Es posible que estas donaciones no supusiesen la pérdida de la titularidad del bien, al menos si se trataba de tierras. No olvidemos que la normativa eclesiástica, corroborada por la legislación civil, tendía a la inalienabilidad de

los bienes eclesiásticos, siendo necesario el consenso del clero o del concilio para cualquier venta o incluso cesión de patrimonio, decisión que no podía ser anulada por el obispo sucesor. Además, la legislación preveía la clara delimitación del patrimonio personal del obispo; si éste o cualquier clérigo no poseían patrimonio propio a la hora de ser ordenados, todo lo que adquiriesen en el ejercicio de su cargo debía pasar al patrimonio de la iglesia: caso de poseerlo, se haría una división proporcional con los herederos; de no haber testamento todas sus posesiones pasaban a la iglesia que gobernó en vida. De nuevo se abunda en los mecanismos para incrementar el patrimonio eclesiástico.

No menos interesante es cuando los obispos establecen la manera de compensar a aquellos que, habiéndoseles encargado algún negocio eclesiástico, obtienen de su gestión el incremento de los bienes de la iglesia. El concilio de Mérida dispuso que si se trataba de bienes muebles se le atribuiría el 10 por 100, si de bienes inmuebles sería dignamente compensado por el obispo, y todo lo ganado quedaría perpetuamente para ellos, para su descendencia o para aquellos a quienes quisieren darlo en donación. El que el canon termine recordando, de nuevo, que un obispo no puede anular lo que hizo su antecesor no es sino una muestra de que tal abuso era probablemente común. Limitaciones a cualquier pérdida patrimonial y estímulos para quien ayude a incrementar la riqueza eclesiástica son concebidas como algo inmediato, material y tangible, mucho más seguro que las imprecisas recompensas celestiales que estaban implícitas.

¿Es esta preocupación por el incremento patrimonial un fin en sí mismo? Evidentemente no. El patrimonio es en sí riqueza, pero no se pretende una mera acumulación: ésta implica proyección social y poder. El patrimonio no tiene por finalidad el simple mantenimiento del clero o de los edificios religiosos; a eso contribuyen los donativos entregados por los fieles en los oficios de los días festivos, en el momento de la comunión.

Las propiedades eclesiásticas producían ingresos, sin duda alguna en especie, pero también en dinero. Las referencias son, con todo, escasas. Debemos recurrir de nuevo a las actas del concilio X de Toledo. Por ellas sabemos que Ricimiro había dispuesto en su testamento que las recaudaciones de los tributos y el importe de los

frutos obtenidos en las propiedades de la Iglesia *(inlationes tributorum et pretia frugorum)* fueran entregadas a los pobres. Tales ingresos tendrían efectos inmediatos sobre la Iglesia, sobre su capacidad de proyección social. Mayores ingresos suponían mayor presencia en la vida pública: limosnas, asistencia social y construcciones serían las formas más evidentes de esa proyección que las *Vidas de los Padres de Mérida* nos muestran de una manera viva en el caso de los obispos de la metrópoli lusitana. Evidentemente, esa proyección social acrecentaba el lugar del obispo y de la iglesia en la vida de la ciudad. Su tarea como organismo redistribuidor se volvió indispensable. Los reinos germánicos no heredaron la capacidad munificente de las autoridades romanas, y los obispos, en buena medida, suplieron esa función en el ámbito local, donde a su empeño religioso añadieron un protagonismo político, más que evidente en la disputa que enfrentó a Masona con el rey Leovigildo y que se proyectó en forma de disturbios callejeros en la ciudad de Mérida. La identificación de las iglesias locales, y de manera especial de los obispos, como contrapoder político quizá no deba valorarse tanto en el ámbito del reconocimiento legal como en el de la práctica cotidiana.

Es en este ámbito, el de la práctica, donde debemos plantear otro problema no resuelto en la historiografía sobre la Hispania visigoda: tal es el de la fiscalidad y la exención o no de su pago por parte de la Iglesia. La idea, enunciada con detalle por A. Barbero y M. Vigil, de que la acumulación de un gran patrimonio inmueble inalienable por parte de la Iglesia chocaría con los propios intereses económicos y políticos del Estado, se asocia con la pérdida de recursos por parte de éste, especialmente por la imposibilidad de hacer efectivo el cobro de impuestos. Bien es cierto que uno de los elementos que mejor definen el paso de la sociedad romana clásica a la feudal es la sustitución del impuesto por la renta; no olvidemos que mientras el reino visigodo quiso mantener casi intacto el sistema impositivo tardoimperial, sus necesidades financieras se veían muy reducidas, especialmente porque el ejército público prácticamente había desaparecido. Las argumentaciones en favor o en contra del pago de impuestos por parte de la Iglesia chocan con la práctica total ausencia, tanto en la legislación conciliar como en el *Liber Iudiciorum,* de referencia alguna sobre este tipo de obligaciones,

excepto la ambigua alusión del canon quinto del concilio XVI de Toledo, del año 693, cuando se plantea que ningún obispo exija a las iglesias rurales más del tercio que le corresponde con el pretexto de hacer frente *pro regiis inquisitionibus,* que puede aludir igualmente a ayudas voluntarias o a la participación episcopal en los regalos y atenciones que se ofrecían al rey en sus viajes por el reino. Casi con seguridad, si la Iglesia hubiese contado con una exención formal de las obligaciones fiscales, ésta hubiese sido recogida por la legislación; muy probablemente la Iglesia no pagó, pero fue una situación de hecho, asumida por cuanto, como hemos recordado, la Iglesia se comportaba, y sería aceptada, en la práctica, como una institución de derecho público, con una «fiscalidad paralela» a la del reino. En este sentido, la acumulación de propiedades de la Iglesia impedía el cobro de impuestos en ellas por parte de la monarquía y era eso, la competencia por los sujetos fiscales, lo que provocaría enfrentamientos, más que el cobro a la Iglesia o no que, insistimos, en las fuentes no parece plantearse. Incluso podríamos alegar que los intereses de Iglesia y monarquía no eran contrapuestos; en el mejor de los casos eran complementarios, como lo eran en el ejercicio del poder. A ambos interesaba el mantenimiento de la estabilidad y del orden social, el control de la mano de obra dependiente, la limitación en las concesiones de libertad y la represión de la fuga de esclavos. Sólo con la concordia entre ambos poderes podría mantenerse su posición compartida de privilegio; no es casual que en el mismo concilio de Mérida, varias veces mencionado, los obispos afirmen: «es necesario que busquemos y ordenemos todo aquello que debe contribuir a la prosperidad del clementísimo señor nuestro, el rey Recesvinto, de la muchedumbre de sus súbditos y de la patria», estableciéndose, a continuación, que cada obispo debe celebrar en su iglesia sacrificios rogando a Dios por la seguridad del rey cuando éste se encuentre de campaña.

Con lo visto hasta aquí queda claro igualmente el lugar de la Iglesia como poder económico; pero no lo es solamente por el monto objetivable de sus posesiones y la consiguiente capacidad para satisfacer todo autoconsumo, o porque la cuantía de la renta fija obtenida les colocase en una situación de inmunidad ante carestías o imprevisibles problemas de escasez, sino que su alcance es mayor. No hay ninguna razón para dudar que la Iglesia participaba de los

mecanismos del mercado y lo haría esencialmente como productora y proveedora, rigiéndose por las leyes del mismo, esencialmente el beneficio. Un indicio de esta moral económica del beneficio lo encontramos de nuevo en el concilio X de Toledo, cuando a Ricimiro se le reprocha haber vendido algunas cosas a un precio tan bajo que su negociación, «más que una venta, parecía una pérdida». La Iglesia, como parte del conjunto de los grandes propietarios, se encuentra entre aquellos que fijan las reglas de ese mercado.

Si a este poder añadimos que los obispos, como hemos recordado, son los únicos que a la vez se encargarán de compensar por medio de la caridad las miserias de los pobres, que teóricamente son sus valedores ante la injusticia y los únicos intermediarios válidos para la salvación, entenderemos el peso de su presencia social, por encima de cualquiera otra fuerza, en directa competencia con la nobleza y la monarquía misma, frente a la cual podemos presentarla como un poder paralelo.

Exclusivismo ideológico y control político. El antijudaísmo

Las reuniones conciliares generales, al margen aquí las de carácter provincial reunidas para resolver problemas particulares y puntuales, tuvieron en la Iglesia y en la monarquía visigodas un papel fundamental. En primer lugar, fueron el supremo órgano legislativo de una Iglesia cuyo distanciamiento de la sede romana le obligó a generar sus propias normas y usos. Pero, al mismo tiempo, por la peculiar relación que se va a establecer entre la jerarquía católica y el rey, los concilios fueron la primera asamblea legislativa, encargada de ordenar la marcha del Estado, a la vez que el primer tribunal del reino. Realmente, sólo analizando las actas de los doce concilios generales celebrados en Toledo después de la conversión, podemos entender la evolución de la monarquía y del gobierno visigodo con la misma precisión que la evolución eclesiástica. Una mirada atenta sobre la cambiante evolución de los concilios nos muestra que, en unas ocasiones, el rey parece sometido a los intereses y voluntades de los obispos y que, en otras, sean éstos quienes parecen plegarse absolutamente a la voluntad del monarca.

Las sedes episcopales eran poco más de ochenta, y la participación en los concilios por su parte distaba mucho de ser modélica (algunas sedes apenas están representadas a lo largo de más de un siglo de historia conciliar). No podemos encontrar criterios para valorar el entusiasmo o la falta de él a la hora de asistir a las reuniones, y cualquier intento en tal sentido encuentra enseguida excepciones. Asisten 72 al concilio III de Toledo del año 589 y 69 al siguiente celebrado en la misma ciudad regia en 633, los dos grandes concilios conformadores, pero el número baja mucho en algunos de los sucesivos y sólo se recupera en los celebrados en los años 688 y 693. Es imposible valorar si hay mayor interés por participar en los obispos de origen hispano o en los de origen germano, pero se pueden sacar algunas conclusiones. El número de obispos germanos fue creciendo de manera evidente a lo largo del siglo VII, eran el 20 por 100 en 633 y casi el 45 por 100 en la última década del siglo, distribuidos por todo el ámbito peninsular, cuando en el total de la población los godos no llegarían al 10 por 100 y su distribución geográfica sería en principio muy desigual. No conocemos para el caso hispano de época visigoda la costumbre de que la elite de origen romano tomase nombres germanos y sí sabemos que se dio el proceso contrario; podríamos interpretar pues que el número de obispos godos se incrementó cuando el rey utilizó la prerrogativa de nombrarlos, una manera de repartir poder entre la aristocracia goda de la que dependía su estabilidad en el trono. De ser así, habría que aceptar que, cien años después de la conversión, la estirpe germánica pugnaba conscientemente por hacer suya la Iglesia del reino, como era suyo el monopolio del poder real, independientemente de su profunda integración cultural y del hecho cierto de que tal conflicto por el control de las jerarquías eclesiásticas no aparezca testimoniado en las fuentes a lo largo del siglo, como no se detecta conflicto económico ni social alguno entre las hipotéticas facciones del grupo dominante hispano-godo, asimilado en un mestizaje interesado por su condición de poderosos del reino.

La manera en la cual se desarrolló la relación de poder entre el rey y los obispos, por medio de los concilios, ha sido tratada más arriba al ocuparnos de los poderes del rey. Sin embargo, hay un aspecto particular sobre el cual merece la pena detenerse. Se trata de la aparente unidad de criterio que la Iglesia visigoda y los sucesi-

vos monarcas tuvieron respecto al problema judío. En ningún campo como en este, el afán por el control ideológico/religioso del reino que siempre manifestó la Iglesia alcanzó una proyección política tan evidente.

Cuando los visigodos adoptaron el cristianismo asumieron un problema que en su propia tradición pagana no tenía ningún significado: un posicionamiento negativo frente a la religión judía y el pueblo que la profesaba. Cuando los visigodos empezaron a construir un cuerpo legal propio, acudieron a la recopilación del *Codex Theodosianus*, tomando de él un buen número de normas legales y, entre ellas, aquellas que tenían una impronta antijudía. El *Breviario* de Alarico redujo las normas que limitaban la libertad judía, no tanto en el aspecto de su práctica religiosa como en el de su libertad de movimiento e integración social. Es probable que la actividad práctica contra la minoría hebrea fuese reducida durante el periodo arriano, pero la intolerancia presidió las relaciones cotidianas. La conversión al catolicismo iba a marcar un cambio paulatino. El ordenamiento legal visigodo asumiría en poco tiempo, y de una manera creciente, la doctrina de negación de derechos hacia los judíos que había marcado la polémica de los padres occidentales de la Iglesia. A partir del año 589, la mayoría de los reyes visigodos pondrán un claro empeño en la represión de las prácticas judías, hasta el punto de que algunos harán de su persecución una causa esencial de su reinado, considerando que la desaparición de los judíos y el destino del reino eran la misma cosa; otros, optarán por una mayor prudencia, que podría confundirse con una política de tolerancia, pero, en general, debemos hablar de una política de represión ideológica, minusvaloración jurídica y discriminación social, cuando no de persecución física.

Comparada con la situación que se viviría en años posteriores podría parecer que el reinado de Recaredo trató a los judíos de forma favorable, sin embargo, el concilio III de Toledo había sido contundente sobre el particular. De manera programática Leandro había marcado lo que en el futuro iba a ser el ideal de los monarcas visigodos: la unidad del pueblo y la unidad del reino exigían la unidad en Cristo, en torno a una sola Iglesia. De alguna manera, la unidad en la fe católica sustituye al viejo concepto de ciudadanía que había servido de nexo a los súbditos del Imperio romano. El

patriotismo se mirará ahora por medio de la fidelidad religiosa. Los judíos eran presentados esencialmente como un elemento que distorsionaba ese objetivo de unidad. De manera concreta, el canon 14 de dicho concilio establecía una serie de medidas antijudías que llevaban a la práctica ese ideal: los judíos no podrían tener esposas ni concubinas cristianas, caso de tener hijos de esas uniones debían ser bautizados; los judíos no podían poseer esclavos cristianos, que debían ser puestos en libertad sin pagar compensación alguna a sus dueños judíos. Si algún cristiano había sido deshonrado por los ritos judíos, especialmente la circuncisión, debía volver a la religión cristiana; por último, se prohíbe que ningún judío pueda ocupar un cargo público, con la excusa de que no tenga así ocasión de poner pena a un cristiano. Quedaban marcados los elementos que en el futuro iban a definir la política de segregación. La exclusión del servicio público, la marginación de unas relaciones de propiedad y dependencia donde los esclavos estaban omnipresentes, la prohibición del proselitismo hacia los cristianos y, aunque todavía de una forma atenuada, la conversión forzosa de los hijos de matrimonios mixtos, lo que suponía una ruptura del principio de la patria potestad que concedía al padre el derecho de elegir la religión de sus hijos. Recaredo aportó tres leyes a la legislación visigoda, una de ellas precisamente contra los judíos, donde se recoge el espíritu de este canon y en ella aclara que lo que mantiene a los hombres unidos a Dios es la profesión de una única religión sagrada.

El principio teórico de asimilación entre Iglesia y reino quedaba así teóricamente marcado desde el mismo momento de la conversión. El combate por la unidad del reino no será, a partir de ahora, sólo una conquista militar, la defensa de un territorio que, por lo demás, tardará unos años en definirse, sino también una lucha ideológica donde no habrá lugar para la diferencia religiosa. No todos los reyes adoptarán un planteamiento igualmente beligerante, Sisebuto (612-621), Sisenando (631-636), Recesvinto (649-672) Ervigio (680-687) y Egica (687-702) marcarán momentos de especial virulencia, apoyados doctrinalmente por los más conspicuos escritores eclesiásticos de la época visigoda, como Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza o Julián e Ildefonso de Toledo, y refrendados por los concilios visigodos. Cuando, ocasionalmente, encontramos alguna referencia contraria a esta política, se trató

más de una crítica a la oportunidad de la actuación o al método empleado, que a la política de unidad ideológica que subyacía, que en ningún caso fue puesta en entredicho. Sería el caso de Isidoro cuando denostaba que se forzase la conversión, en lugar de buscarla por la razón y el convencimiento. Sólo la impopularidad ocasional de ciertas medidas era un freno en la política de unidad religiosa; en principio, no existía un antijudaísmo popular extendido hasta el punto del rechazo universal, por eso una de las funciones de la literatura cristiana de la época fue crear el ambiente propicio por medio de la propaganda que fue paralela a la represión.

Prácticamente todos los autores eclesiásticos de época visigoda se ocuparon en sus escritos de alentar el sentimiento antijudío de la población, así como de hacer llegar al clero los argumentos teológicos, e histórico-teleológicos, que fundamentaban la traición del pueblo judío y, por lo tanto, la necesidad de su conversión, cuando no de su marginación o exterminio. Los argumentos más elaborados están en el tratado *De la fe católica contra los judíos,* de Isidoro de Sevilla, para quien el rechazo a los judíos no podía ser revocado por ninguna autoridad pues habían sido abandonados por la gracia divina y vetados del reino de los cielos. Sólo la sincera conversión podía incorporarlos a la salvación prometida por Jesucristo. Argumentos similares se encuentran en Tajón de Zaragoza y fueron llevados al extremo por Ildefonso de Toledo, quien les negaba incluso un lugar en la asamblea de los hombres. Para Julián, por fin, no hay duda alguna de que los judíos, como si se tratase de una parte enferma del cuerpo, deben ser extirpados de la sociedad, pues sus argumentos podrían hacer caer a algún cristiano en el error. En los autores visigodos, aunque llaman constantemente a los judíos a la conversión, parece haberse instalado un prejuicio, el de que los judíos no van a aceptar en ningún caso la conversión, al menos no antes del fin de los tiempos; este convencimiento, manifestado más allá de sus llamadas a la conversión, no haría sino alentar la desconfianza hacia la sinceridad de los judíos bautizados, desconfianza que ellos, por su parte, no contribuían a ahuyentar.

La colaboración entre los reyes y los obispos fue indiscutible. Cuando hemos presentado el reinado de Sisebuto, hemos insistido en el carácter personal y político de sus iniciativas contra los judíos, sin embargo no debemos deducir de ello que la Iglesia no compar-

tiese sus puntos de vista. Esa idea puede proceder del hecho de que no buscase el refrendo de su iniciativa por parte de un concilio, pero esta interpretación olvida que, hasta el IV concilio de Toledo en 633, no se inauguró, de una manera decidida, la forma de gobernar por medio de los concilios que hemos asimilado como peculiaridad del reino visigodo. En el futuro, las actuaciones regias contra los judíos contarían siempre con el refrendo oficial de la Iglesia. Siete concilios toledanos en especial, entre los años 633 y 694 (IV, VI, VIII, X, XII, XVI y XVII), fueron marcando el creciente rechazo hacia la comunidad judía. Los altibajos en el celo perseguidor son a veces difíciles de justificar. Es indudable que, en cuanto a la figura del rey instigador, pudo pesar la misma convicción de su fe, sin olvidar la oportunidad política. Los judíos podían convertirse en chivos expiatorios que desviasen la atención de otros problemas más inmediatos o acuciantes, sin descartar pulsiones escatológicas, como la provocada por la caída de Jerusalén a manos de los sasánidas, o casi milenaristas asociadas a la inminencia del fin del mundo y la necesidad de la conversión de todos los pueblos, muy en especial de los judíos, que, de vez en cuando, acechaban la conciencia colectiva del hombre tardoantiguo.

Si las normas marcadas por el concilio III de Toledo fueron o no aplicadas con celo es algo que no sabemos, pero atendiendo a la violenta reacción del rey Sisebuto poco después de acceder al trono en el año 612 podemos pensar que no lo fueron. Hemos tenido ocasión de comentar cómo se asocia esta iniciativa con la personalidad profundamente religiosa del monarca, quien consideraba su obligación velar por las creencias de su reino. En primer lugar, el rey, por medio de una ley que debía ser eficaz antes del primero de julio de ese año, pretendía regularizar la situación generada por los matrimonios mixtos; la pareja tenía que separarse si el cónyuge judío no aceptaba la conversión, añadiendo la confiscación de bienes y el exilio a perpetuidad. El matrimonio sería considerado válido si la parte judía consentía en convertirse, no aplicándose sanción económica alguna en ese caso. Los hijos de esas uniones debían ser cristianos y si rechazaban esa opción, además de sufrir castigo físico, serían de por vida esclavos de algún cristiano. Esta medida está prevista en la legislación de Sisebuto, en principio, para los hijos de esclavos, pero es posible que fuese igualmente aplicable a

los hijos de matrimonios mixtos entre libres. La legislación visigoda no recogió la medida más radical tomada por este rey, probablemente en el año 616. La orden de que todos los judíos debían convertirse al catolicismo no se ha conservado en forma de ley, aunque el testimonio de Isidoro es bastante elocuente, y probablemente respondía al fracaso de las medidas precedentes. La alternativa era el destierro y, pasado el plazo establecido, probablemente la muerte. El canon 57 del concilio IV de Toledo reconocía que la medida había fracasado y establecía que no se forzase la conversión, aunque quienes fueron forzados por la orden de Sisebuto no podrían volver ya al judaísmo, pues ya habían recibido el bautismo y la comunión y su retractación sería una blasfemia. La insinceridad de las conversiones probablemente se convirtió en norma, de ahí el mencionado lamento de Isidoro. Una vez que el proceso era irreversible, la sospecha sobre los conversos forzosos probablemente se convirtió en permanente. Ante esa sospecha, el cristiano procedente del judaísmo, de alguna manera, pasaba a formar parte de una categoría no plenamente integrada. La conversión obligatoria probablemente se acompañó de la destrucción de las sinagogas, lo que a finales de siglo será recordado por Egica ante el concilio XVI de Toledo, y la prohibición consiguiente de lugares de culto y reunión.

En un concilio celebrado en Sevilla, en algún momento entre los años 619 y 624, que se conoce como el III concilio de la ciudad hispalense, parcialmente transmitido entre las actas del concilio VIII de Toledo, se elogian esas conversiones, denostando la práctica de sustituir a los niños en el momento del bautismo por otros, de manera que al no aplicarles el sacramento quedaban paganos. En la práctica, sus padres querían mantenerles en el judaísmo, del que ellos habían renegado contra su voluntad. Sisebuto había lanzado una maldición contra cualquier sucesor que se atreviese a derogar su iniciativa, de hecho, parece que siguió vigente durante el reinado de Suintila y, como hemos anotado, fue el concilio IV de Toledo, ya con Sisenando, el que suprimió la obligatoriedad de la conversión, aunque sólo de ahí en adelante. Debemos entender que, tras la muerte de Sisebuto, el celo perseguidor se había reducido y que, probablemente, una parte de los judíos habían conseguido eludir la ley, quizá protegidos por los poderosos o me-

diante el exilio temporal, incluso que se les hubiese tolerado la vuelta a las prácticas judías. Este hecho se dio, pues otro canon del concilio IV de Toledo, el 59, declaró que se volviese al dogma cristiano a los conversos forzosos que habían retornado a sus prácticas antiguas y que seguían circuncidando a sus hijos, tratándoles con las penas previstas para la apostasía. El concilio en ningún caso preveía normas de libertad. De hecho, se dedicaron un total de 10 cánones a legislar sobre los judíos, recordando, en general, las normas que ya conocíamos desde la recopilación de Alarico II y la actualización de Recaredo.

La preocupación sobre la sinceridad de los conversos forzosos no se resolvió con el concilio del 633. El problema, que había sido inducido por la política de Sisebuto, comprometía ahora a sus sucesores. Dado que era imposible teológicamente resolver el dilema había que buscar otras soluciones. Chintila convocó a todos los cristianos procedentes del judaísmo de la ciudad de Toledo para que hiciesen pública profesión de su compromiso religioso en una ceremonia que implicaba un juramento de fidelidad, cuyo contenido era tanto religioso como político. El documento fue elaborado por Braulio de Zaragoza. En él, además de la repetición de su profesión de fe y la promesa de firmeza en la misma y de transmitirla a sus descendientes, prometen que no mantendrán trato alguno con los judíos que no han sido bautizados, declarando abominables los lugares judíos de oración, sus fiestas y ritos. De la misma manera, prometen corregir su conducta respecto a aquellos actos que podían hacer sospechoso su comportamiento o que implicaban una vuelta al judaísmo, aunque fuese de forma superficial; así prometen que tomarán los mismos alimentos que los cristianos y presentarán sus escrituras a las autoridades para comprobar que son absolutamente correctas. Por medio de este acto, los judíos conversos de Toledo se responsabilizaban de perseguir a cualquiera de la comunidad que rompiese el juramento, encargándose ellos mismos de su muerte por lapidación, aceptando como justo cualquier castigo que el rey impusiese al encubridor, incluida la expropiación de sus bienes.

Este acto humillante fue aprobado por los obispos reunidos en el concilio VI de Toledo del año 638, que consideraron había doblegado la infidelidad de los judíos. El canon tercero del concilio,

donde se recogía esta precipitada conclusión sobre la efectividad de dicho acto, se congratulaba de que el rey hubiese determinado extirpar, de una vez por todas, las supersticiones judías «no permitiendo vivir en su reino al que no sea católico». El concilio venía a corroborar, por si había alguna duda respecto a su postura, la necesidad de la conversión forzosa, y a la vez venía a dar validez universal a la maldición lanzada por Sisebuto pues establecía «que cualquiera que en los tiempos llegase a la jefatura del reino, no tome posesión de la regia sede hasta tanto que, entre las demás cláusulas de su juramento, prometa no permitir que los judíos violen esta fe católica». Se vuelve a utilizar el término *infidelitas* para los que no profesen la religión oficial, con lo cual la condición de judío equivalía a la de traidor al monarca. Si el rey, una vez en el poder, olvida estas obligaciones respecto a la vigilancia de la verdadera fe de los conversos del judaísmo, establece el concilio que entonces caiga sobre él anatema. Estas instrucciones y decisiones se recogen ahora sin menoscabo de las dictadas por el concilio IV del año 633, cuya vigencia se renueva. Desaparecido Isidoro, que se había mostrado desconfiado de la eficacia de la conversión forzosa, alentando en su lugar la persuasión paciente y la predicación continua, Braulio de Zaragoza, que parece ser el promotor de la iniciativa, opta por la posición radical del exclusivismo y apoya el elevar a la condición de traición al rey el abandono de la creencia católica, por más que ésta hubiese sido adquirida por la fuerza. Es posible que en el ánimo de Braulio influyese una carta enviada por el papa Honorio I a los obispos hispanos, en la que les habría criticado por su tolerancia hacia los conversos del judaísmo que volvían a su antigua religión.

La reacción de dureza manifestada por Chintila y el concilio VI de Toledo se relajó en los años siguientes. Tanto Tulga como Chindasvinto consintieron a los judíos, permitieron, de nuevo, el regreso de exiliados e incluso parece que fueron tolerantes con los que volvían a las prácticas judías. Una vez más resulta difícil encontrar una explicación en estas actitudes variantes que vayan más allá del talante personal o de las prioridades dadas por el monarca y su entorno inmediato a la política del reino. Hemos de valorar la influencia que algunos judíos, o antiguos judíos, pudiesen ejercer en el entorno del poder, aunque la imagen de unos judíos riquísimos

capaces de hacer mudar mediante soborno la voluntad del monarca y de sus magnates debe ser relativizada. Gregorio Magno había elogiado a Recaredo por resistirse a los intentos de soborno por parte de los judíos. Es posible que la compra de voluntades fuese más fácil cuanto más bajo fuese el nivel de poder; el concilio IV de Toledo denuncia que los regalos de los judíos han llegado a muchos obispos y seglares, corrompiendo así la eficacia de las medidas en pro de su conversión. La denuncia contra los cristianos que se dejan comprar por los regalos de los judíos, o contra los clérigos y obispos que llevados por la avaricia dejan de aplicar las medidas contra los judíos, es reiterada años después por la legislación de Recesvinto y Ervigio. El celo puesto por las autoridades locales en aplicar las leyes contra los judíos fue muchas veces escaso, no necesariamente por venalidad o convicción, a veces también por la dificultad que implicaba el conocimiento de las prácticas ocultas, otras veces por la violencia que implicaba el aplicarlas. Incluso podemos plantear que la actitud de los obispos no era siempre homogénea. Más allá de la actitud de rechazo general y de su reprobación sobre las falsas conversiones, el problema era difícil de solventar. A los periodos de fuerza se habrían de seguir etapas de frustración por la constatación de la poca sinceridad de los convertidos. Esto explicaría la paradójica situación que se iba a vivir en el reinado de Recesvinto.

La tolerancia de Chindasvinto, permitiendo el culto e incluso la vuelta a la práctica originaria por parte de los que habían sido bautizados, se deduce de las disposiciones adoptadas en el concilio VIII de Toledo convocado por su hijo Recesvinto poco después de quedar como rey único en el año 653. El *Tomus* regio presentado ante el concilio lamenta que aún haya judíos en el reino, que no se haya conseguido extirpar su creencia y que la apostasía triunfe entre los conversos forzosos. Curiosamente, los obispos se dan por enterados, pero reaccionan con más tibieza que el propio rey y se limitan a recordar los cánones aprobados en el concilio IV de 633. Incluso se suavizó la dura política del concilio VI, rechazando la exigencia de la conversión forzosa. Insistimos en que tal medida se justificaba exclusivamente por la conciencia de fracaso que la política de obligatoriedad del bautismo generaba, dando lugar a la aparición de un criptojudaísmo apenas disimulado. Esta respuesta, en

apariencia poco entusiasta, de los obispos a su celo antijudío se reflejó, de alguna manera, en la recopilación legal del *Liber Iudiciorum,* de la que este rey es responsable. La ley de Sisebuto sobre la obligatoriedad de la conversión no fue incluida, pero se recogieron todas las normas que se habían ido elaborando desde la época de Recaredo, de manera que resultaba imposible el desarrollo de sus prácticas religiosas, a la vez que veían limitados sus derechos civiles. El rey incluso presentó ante los conversos de Toledo un nuevo documento en la forma de *placitum,* donde reconocían que habían actuado con falsedad en el que habían firmado bajo Chintila y daban por bueno el que ahora se aceptaba. Los términos de su redacción eran muy similares a los del anterior, añadiendo el compromiso de contraer matrimonio fuera del grupo de los conversos, buscando cónyuge entre los cristianos, así como incorporando la hoguera como forma de castigo junto a la lapidación (*LV* XII, 2, 17). En el concilio IX de Toledo del año 655, durante el mismo reinado de Recesvinto, los obispos van a recibir el encargo de vigilar las prácticas de los judíos bautizados, quienes debían celebrar las grandes fiestas del ciclo cristiano en la ciudad, junto al obispo, para que éste comprobase que su forma de proceder era la adecuada. En el año 681, Ervigio irá más lejos, obligando por ley a que los judíos conversos se presentasen ante el obispo, el sacerdote o el funcionario civil más próximo, cada sábado y todas las festividades, tanto judías como cristianas, para constatar que no practicaban ningún rito judío. La obligación incluía a cualquier judío que estuviese de viaje, quienes además debían contar con un salvoconducto extendido por su sacerdote y presentarlo en cada sitio al que llegasen a las mismas autoridades religiosas o civiles antes mencionadas.

El *Tomus* regio presentado por Ervigio ante el concilio XII de Toledo del 681 recoge, de alguna manera, el porqué del fracaso de la política antijudía: «la peste judaica que siempre se renueva con nuevas locuras». El rey iba ahora a contar con el decidido apoyo del clero, especialmente con el del obispo de Toledo, Julián, él mismo de origen judío, hijo o nieto de conversos plenamente integrados en el cristianismo, para llevar a cabo iniciativas que, de nuevo, incluían, de manera prioritaria, la conversión. El concilio retomó las medidas dictadas en Toledo en el año 633 y a través de 28 nuevas iniciativas pretendía dar una solución definitiva, incluyendo el

bautismo forzoso y la prohibición del culto que ya había establecido Recesvinto, y que en el plazo de un año, a contar a partir del 27 de enero de 681, todos los judíos debían haber renunciado a sus creencias, y «si después de transcurrido un año de dictada esta ley, hubiese todavía alguno de ellos sin la gracia del bautismo, todo transgresor, donde quiera que se encuentre sea decalvado, reciba cien azotes y sea castigado con la debida pena de destierro. Sus cosas pertenezcan al príncipe y el judío, si mostrase una vida duramente incorregible, esté perpetuamente en poder de aquel que generosamente quisiese el príncipe» (*LV* XII, 3, 3). No había lugar al exilio voluntario para los transgresores como una manera de eludir la conversión; se trataba de un destierro que incluía la confiscación de los bienes, y la entrega como esclavos que se recoge al final parece la pena para quienes continuasen sus prácticas después de ser formalmente cristianos.

En su momento, Chintila y Recesvinto habían obligado a los judíos conversos de Toledo a ratificar su compromiso en una ceremonia que, como anotábamos, llevaba implícita la fidelidad hacia su persona. Ahora Ervigio iba a generalizar el sistema, en una forma individualizada, por medio de profesiones de fe que obligaban perpetuamente a quienes las firmaban. En este caso, el juramento era opcional, pero el documento que probaba esta *professio* era imprescindible para que los sacerdotes emitiesen el certificado de verdadero cristiano, ineludible, por ejemplo, para mantener la propiedad sobre sus esclavos. El sistema, en teoría, pretendía dar al acto la apariencia de voluntariedad. En la práctica, el juramento era indispensable para no ver rebajada su condición jurídica respecto a los demás cristianos, por lo que es probable que se convirtiese en un trámite de obligado cumplimiento. El compromiso asumido, redactado en primera persona, era muy similar a los que ya hemos visto en los documentos colectivos y se resumía esencialmente en una idea clara: «nunca regresaré a la superstición judía» (*LV* XII, 3, 14).

Sin embargo, la fuerza de las convicciones judías no pudo ser doblegada por la legislación. Transcurrido más de un siglo desde la conversión al catolicismo y de las primeras iniciativas de Recaredo, Egica, en el *Tomus* regio que presentó ante el concilio XVI de Toledo del año 693, se vio obligado a reconocer el fracaso de las

medidas de sus predecesores, debido esencialmente a la falta de sinceridad de las conversiones judías, por lo cual consideró que debían seguir vigentes y ser aplicadas con plena fuerza. El texto recordaba igualmente una ley suya reciente (*LV* XII, 2, 18) por la cual se había prohibido a los judíos realizar cualquier transacción en el mercado y tener tratos con cristianos. A continuación ofrecía una compensación, incluida igualmente en la ley, para quien renunciase definitivamente a los errores del judaísmo: «quedará libre de todas las obligaciones tributarias que antes, mientras seguía en el error, debía pagar a las arcas públicas, de tal modo que su cuota tributaria se dividirá en adelante entre los demás incrédulos que todavía perseveran en la nefanda obstinación de sus mayores». Los obispos dedicaron el primero de los cánones a tratar la *perfidia* de los judíos y siguieron, casi al dictado, las indicaciones del rey. Se lamentaban de nuevo los obispos de la obstinación ciega de los judíos y consideraban que «o se les corrige por fin, aun contra su voluntad, o serán deshechos violentamente para perderse eternamente por juicio de Dios». Renovaron la validez de todas las leyes precedentes, estableciendo que debían aplicarse aún con más rigor, incluyendo la recientemente dictada por Egica que incorporaba la norma sobre la fiscalidad especial que pagaban los judíos y la prohibición de comerciar. El que se convirtiese sinceramente recuperaría los bienes que le habían sido enajenados y «contribuirá solamente de sus bienes como los demás hombres libres», pasando la parte proporcional que pagaban como judíos a ser pagada por los que no se sometiesen. La existencia de esa norma, un monto fijo a pagar por los judíos del reino, implica que, a pesar de los sucesivos decretos de extinción del judaísmo, los legisladores seguían asumiendo su existencia, que, de alguna manera, generaba beneficios para el fisco. El momento en el cual se habría establecido este impuesto especial para los judíos nos es desconocido. La diferencia de la norma de Egica respecto a la de sus predecesores era la oferta de beneficios económicos. El castigo tendrá el mismo carácter; así, al que acuda a la lonja o comercie con cristianos se le enajenará todo lo que obtuvo como producto de ese comercio, perderá sus bienes y pasará a ser esclavo del fisco para siempre.

Sin embargo, ni siquiera las duras sanciones económicas, que pretendían romper cualquier sentimiento de solidaridad intrajudío,

resultaron eficaces. Al año siguiente, Egica convocó un nuevo concilio, el XVII de Toledo, donde el tema judío vuelve a ocupar un lugar destacado. Ahora la *perfidia* reiteradamente alegada se torna en una acusación directa e inmediata de traición. En el *Tomus*, el rey hacía un resumen del trato que se había dado a los judíos, de las razones que exigían su conversión, de la tolerancia que se había tenido con ellos, por ejemplo devolviéndoles los esclavos cristianos que previamente les habían sido arrebatados, de la generosidad manifestada dándoles la opción de incorporarse a la verdadera fe, de su evidente mala voluntad cuando, traicionando esa confianza, volvían en secreto a sus creencias; sin embargo, todo había sido en vano. Egica denuncia tener pruebas de que los judíos del reino, de común acuerdo con otros de ultramar, se han confabulado para combatir al pueblo cristiano y, como aclaran después los obispos en el canon octavo, «quisieron también usurpar para sí el trono real [...] por medio de una conspiración». La acusación es poco creíble, todo lo más algunos judíos ricos podían haber apoyado económicamente a algún pretendiente, pero el hecho de ser lanzada la hacía válida. No sabemos cuáles fueron las pruebas aportadas por el rey, ni la manera en que se obtuvieron las confesiones que dice poseer, pero Egica pidió al concilio que aplicase un castigo definitivo, que él ofrecía sancionar con una ley que permaneciese perpetuamente en vigor. Los obispos, alentados por la confianza y la exigencia del rey no manifestaron ahora ninguna reserva en la aplicación del castigo: «privados de todos sus bienes y confiscadas todas sus cosas, aún la más mínima, tanto las mismas personas de los traidores, como sus esposas y los demás de su descendencia, arrancados de sus propios lugares, serán dispersados por todas las partes a través de todas las provincias de Hispania, sometidos a perpetua servidumbre, entregándolas al servicio de aquellos a los que el rey ordenare, y no podrán bajo ningún pretexto recuperar de ningún modo su estado de hombres libres, mientras permanezcan en la obstinación de su infidelidad». Los cristianos que recibían ahora a los judíos como siervos se cuidarían de la rectitud de sus prácticas, vigilando que no volviesen a la religión judía. Para ello, entre otras cosas, se encargarían de arrebatar los hijos a sus padres cuando cumplieran los siete años, entregándoselos a familias cristianas que se encargarían de su educación y, llegado el momento,

concertarían sus matrimonios con cristianos que no tuviesen origen judío. La separación de los hijos de sus padres y su entrega a monasterios o cristianos temerosos de Dios ya había sido prevista en el concilio IV de Toledo. Curiosamente, Egica excluyó de tan inhumano castigo, al menos por el momento, a los judíos de la Narbonensis, alegando los problemas que atravesaba la provincia, despoblada por la inestabilidad interna, los ataques externos y la peste; los judíos de la Gallia debían ponerse al servicio del *dux*, auxiliándole a él y al tesoro público con sus bienes.

No tenemos clara noticia de lo que ocurrió en los años finales del reino, pero es probable que la aplicación de la decisión tomada en Toledo en el 694 supusiese un duro golpe a las comunidades judías. La ruptura de los grupos familiares y su dispersión, incluida la cruel iniciativa de arrebatar los hijos a sus padres a los siete años, provocaría, cuando menos, que cualquier práctica judaizante adquiriese un nivel de ocultamiento difícil de detectar. De hecho, las pruebas sobre la sinceridad de los conversos habían adquirido tintes humillantes desde una época anterior. La mencionada ley de Egica (*LV* XII, 2, 18), al limitar la capacidad de los judíos de acudir a la lonja y comerciar con cristianos, había previsto que «si algún cristiano que no conoce su modo de vivir, quisiera comprarles algo, no podrá hacerlo a no ser que antes (el judío) afirme ser cristiano y le rece ante testigos la Oración del Señor y el Credo, y coma y acepte sin escrúpulos, como verdadero cristiano, alimentos cristianos». Esta prueba pública sería una de las muchas manifestaciones de hostilidad a la que los judíos, incluso los conversos, se verían cotidianamente sometidos. Sin embargo, a pesar de tantas dificultades, los obispos reunidos en Toledo en el año 693 eran conscientes de que «el pecado de Judá está escrito con pluma de hierro en superficie diamantina, habiéndose endurecido más que la piedra (los judíos) persisten en la ceguedad de su obstinación».

La cultura eclesiástica. Isidoro de Sevilla

Si la conversión y la resolución de sus problemas teológicos se asocian con las figuras de Recaredo y Leandro, la normalización y el gran impulso organizativo de la Iglesia visigoda debe mucho a

la figura de Isidoro, sucesor de su hermano Leandro como obispo de la sede sevillana a partir del año 600 y hasta 636. En 602 muere Recaredo, por lo que Isidoro representa, de algún modo, la segunda generación de la conversión. A él se debe no sólo un destacado lugar como guardián de la ortodoxia, escritor de múltiples registros y teólogo, sino una enorme capacidad como organizador, canonista y teórico del poder, capaz de asociar definitivamente los destinos de la monarquía de Toledo y de la Iglesia hispana, sin olvidar su papel como liturgista, aunque sólo sea por la iniciativa que, en tal sentido, se desarrolló bajo su presidencia en el concilio IV de Toledo de 633, el gran concilio normativo de la Iglesia visigoda. Isidoro de Sevilla fue, sin ningún género de dudas, la figura intelectual y teológica más destacada de la Hispania visigoda y probablemente de la Cristiandad occidental en todo el siglo VII.

Isidoro puede ser visto, ante todo, como educador, algo que él asume al plantear que la primera función del obispo es la enseñanza, término empleado aquí en un sentido amplio. Da la sensación de que Isidoro hubiera tenido clara conciencia del papel que su obra iba a desempeñar en la adaptación del conocimiento antiguo a la sensibilidad medieval. En este aspecto, su recopilación, conocida como las *Etimologías* y, en no menor medida, tratados como *Las diferencias, las sentencias* o *Los sinónimos* parecen empeñados en aclarar conceptos, adecuarlos a las necesidades de su tiempo y servir como compendio del saber, profano y eclesiástico, para una elite cuyas exigencias eran cada día más prácticas y menos dadas a la especulación. Una parte importante de esa faceta educadora se dirige hacia la tarea pastoral. No en vano, buena parte de su obra la escribió siendo obispo de Sevilla, y la preocupación por aclarar conceptos teológicos y dogmáticos, por definir usos litúrgicos y resolver problemas prácticos, se aprecia tanto en sus textos, caso del tratado sobre *Los oficios eclesiásticos* y el dedicado a *Las herejías,* o en su papel en la primera recopilación de lo que sería la *Colección canónica hispana* –recopilación de concilios y cánones–, como en la labor ejercida al frente de los concilios a los que asistió. Tampoco debemos olvidar su preocupación por aspectos exegéticos en relación con los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, problemas tan inmediatos como la polémica antijudía, la normalización monástica a través de su *Regla* o su preocupación

histórica que se plasma tanto en su *Crónica* como en su *Historia de los godos, vándalos y suevos*, donde parece dar respuesta a la necesidad de una parte de la elite goda por construir una historia propia, en un afán de realzar el papel de su propio pueblo en la construcción del reino.

La figura de Isidoro es sin duda excepcional, como lo es la existencia cierta de una minoría culta a lo largo del siglo VII hispano, donde se ubican especialmente obispos, como el corresponsal de Isidoro, Braulio, junto a Juan y Tajón en Zaragoza, o Ildefonso, Julián y Eugenio en Toledo, Conancio en Palencia, Fructuoso, incluso Valerio, en la más alejada Gallaecia. Da la sensación de que es una minoría alrededor de la cual se mueven algunos laicos que parecen tener inquietudes literarias o teológicas, caso del mismo rey Sisebuto, o de algunos nobles que aparecen citados en la correspondencia de algunos de los anteriores, especialmente de Braulio. Es posible que el conocimiento de la minoría culta se acompañase de una conciencia sobre la necesidad de enseñar. Los concilios hispanos se preocuparon reiteradamente por la deficiente formación del clero, y legislaron sobre la necesidad de alcanzar una formación mínima. Ya el concilio II de Toledo del año 527 había marcado la necesidad de establecer centros de estudio y enseñanza y las grandes sedes parecen haber constituido en su entorno escuelas de formación del clero, quizás en el mismo entorno del palacio episcopal o en algún monasterio próximo, caso de Agali, cerca de Toledo, donde parece haberse formado buena parte del elenco episcopal metropolitano. Fructuoso se formó en Palencia, junto a Conancio, un autor de textos litúrgicos que parece haber generado en su entorno un importante grupo de seguidores. En Mérida sabemos que funcionaba igualmente un centro de instrucción junto a la iglesia de Santa Eulalia. En Sevilla Isidoro se presenta como el más destacado maestro, quien de una manera más clara asume que no escribe para su propia satisfacción sino para dar respuestas. Como hemos visto, algunas de sus obras están dedicadas a una educación de carácter general, pero otras estaban claramente orientadas a dar soluciones a los problemas que el clero se encontraba día a día en el ejercicio de su tarea pastoral. Sus comentarios bíblicos no parecen grandes trabajos de exégesis, sino ejercicios para facilitar la redacción de sermones y, en general, para facilitar el acceso de los

clérigos a una cultura bíblica básica, cuyo conocimiento profundo no estaba a su alcance. En este capítulo podrían incluirse, además de *Las diferencias, Las sentencias* y *Los sinónimos* que ya hemos mencionado antes, *Los proemios,* una serie de breves introducciones a los libros bíblicos, que se complementaría con su *Nacimiento y muerte de los personajes bíblicos,* donde biografía sintéticamente los personajes bíblicos, e incluso con sus *Problemas del Antiguo Testamento.*

La erudición puesta al servicio de la pastoral se aprecia especialmente en su también citado tratado sobre *Los oficios eclesiásticos.* No presenta tanto una historia de la situación que se vivía en el momento de su redacción, en torno al año 615, como un conjunto de materiales sobre la historia de la liturgia, los órdenes eclesiásticos, el catecumenado, los sacramentos, recuerdo de controversias teológicas y sus soluciones, etcétera. Es, por lo tanto, un instrumento esencial en un momento en el cual era necesario poner orden en las confusiones que la Iglesia hispana podía vivir tras la integración del clero arriano, de la iglesia sueva y de un entorno rural, donde la cultura eclesiástica era más bien escasa. Esta obra parece una acumulación de sabiduría que Isidoro puso unos años después al servicio de la celebración del concilio IV de Toledo, celebrado en el año 633 bajo su presidencia, y donde verdaderamente se pretendió poner orden en los usos eclesiásticos y litúrgicos. La mayoría de los autores tienden a considerar que las iniciativas litúrgicas allí plasmadas proceden del mismo Isidoro. La primera preocupación sobre el particular, inmediatamente después de haber hecho una proclamación de la verdadera fe, aparece ya en el canon segundo, donde se advierte que tanto en Gallia como en Hispania debe guardarse el mismo modo de orar y cantar, el mismo modo de celebrar las misas, los oficios matutinos y vespertinos, así como la administración de los sacramentos, de manera que se evite el escándalo, puesto que aquellos que están unidos por una misma fe y un mismo reino no deben discrepar en las costumbres eclesiásticas. Los cánones siguientes, hasta el 18 incluido, son un recitado de usos litúrgicos y de aclaración de equívocos sobre el particular. Del canon 19 al 56 prácticamente todos están dedicados a la corrección del orden clerical, incluyendo los problemas de su formación, donde se analiza el lugar y buen orden de cada uno de los estados re-

ligiosos, sus comportamientos correctos, la limitación de sus funciones y la buena administración de las iglesias y diócesis, apartado, este último, donde podrían incluirse los cánones 67 a 74, dedicándose del 57 al 66 a tratar el caso judío que es igualmente visto como un problema eclesiástico. Sólo el canon 75, el último, reconoce salirse de los asuntos dedicados al orden eclesiástico, y lo hace para redactar un último decreto conciliar «que fortalezca la situación de nuestros reyes y dé estabilidad al pueblo de los godos», según se recoge literalmente.

Si se busca una correlación entre los 75 cánones del concilio y la obra literaria de Isidoro no parece quedar duda alguna de que fue él quien redactó los cánones. Esto parece claro, cuando menos, en lo relativo a los cánones litúrgicos, donde vienen a reflejarse las impresiones recogidas en el libro primero de su tratado sobre *Los oficios eclesiásticos*. No trata tanto de fijar definitivamente la liturgia, como de crear un esquema común. Según Isidoro, no debía rechazarse la libertad de los obispos para componer oficios y misas. De hecho, los grandes obispos de la Iglesia visigoda siguieron haciéndolo en las décadas siguientes, enriqueciendo el patrimonio de la liturgia hispana, más tarde conocido como rito mozárabe. Pero los usos sacramentales, los ritos esenciales y el canon de la misa debían ser iguales y, para ello, todos los presbíteros, al ser ordenados, dice el canon 26, recibirán de su obispo el *libellum officiale,* para que así no profanen, por ignorancia, los sacramentos divinos. No sabemos si ese libro ritual, que debía incluir las normas allí dictadas, fue redactado o modificado tras el concilio, pero es evidente que el concilio manifestaba una clara preocupación por unificar todos los usos litúrgicos. La preocupación seguía vigente en el año 675, cuando un concilio provincial de la Cartaginensis, el XI de Toledo, insistía en que todas las iglesias debían seguir los mismos ritos que la metropolitana. Su investigación sobre el curso clerical parece igualmente manifestarse en los cánones correspondientes y otro tanto puede decirse de su tratado contra los judíos, donde el interés eclesiástico y el político parecen ir de nuevo de la mano. Los argumentos contra los judíos esgrimidos por Isidoro se reflejaron tanto en los cánones del concilio IV de Toledo como en la legislación de Sisebuto sobre el particular. Ni qué decir tiene que el más largo de los cánones, el 75, que en principio es el único no

genuinamente eclesiástico, pues trata de la salvaguarda de los reyes, sintetiza de manera perfecta el pensamiento isidoriano sobre la realeza, concebida como un derecho divino, pero validada por la recta actuación del monarca de acuerdo a los designios de Dios. Isidoro, de alguna manera, resume su idea de las relaciones entre la Iglesia y el poder real, a la vez que define la imagen del rey cristiano en oposición a las concepciones germánicas e imperiales. El oficio del rey es, en su enunciado, un deber religioso; si no lo atiende correctamente puede ser destituido.

La obra y la figura de Isidoro son fundamentales en la Iglesia hispana del siglo VII; su tarea como divulgador teológico y formador de conciencias es esencial para entender la historia toda del reino católico visigodo. Su influencia parece alcanzar a todos y cada uno de los autores del siglo, una parte de ellos discípulos directos; el alcance de su influencia sobre el concilio normativo por excelencia de la Hispania visigoda parece absoluto. Su obra enciclopédica fue piedra angular en la cultura europea medieval; antes de acabar el siglo VII sus *Etimologías* ya habían llegado al norte de Europa, especialmente a Irlanda, de donde pasaron a Britania, alcanzando sensiblemente la obra de autores como Beda. Por tierra, enseguida llegó a la Gallia y norte de Italia, influyendo profundamente en el renacimiento carolingio, que parece haber asumido plenamente su concepto de monarquía. La primera copia ilustrada de las *Etimologías* parece haberse realizado en Fulda (centro de Alemania) en torno al 844, mismo ambiente donde fue objeto de una temprana traducción al antiguo altoalemán. Curiosamente, Isidoro nunca parece haber mostrado interés en enviar sus escritos fuera del entorno inmediato para el que los produjo. El obispo hispalense desarrolló toda su carrera eclesiástica e intelectual entre Sevilla y Toledo. A diferencia de lo que había ocurrido con su hermano Leandro o con Juan de Bíclaro una generación antes, Isidoro en ningún momento parece manifestar deseo ni intención de moverse, por supuesto en ningún caso a Constantinopla, hacia la que manifiesta una hostilidad militante sin concederle ningún tipo de preeminencia patriarcal ni de respeto político; tampoco a Roma, de la que se mantiene virtualmente al margen, probablemente por su estrecha asociación con Bizancio. Isidoro, de alguna manera, miró al mundo desde su sede episcopal: en los últimos años de su vida, ni la información de los

concilios merovingios, ni los acontecimientos de Roma o las nuevas teologías desarrolladas en Oriente, auspiciadas por el patriarca Sergio y el emperador Heraclio, penetraron en el aislado mundo hispano. Isidoro fue consciente de que los destinos de la Iglesia y el reino visigodos se regían por otros parámetros, asumiendo el nivel provinciano que religión y poder habían alcanzado en la perspectiva del siglo VII. El universalismo era ya cosa de Dios y, en todo caso, de sus *Etimologías*.

Las creencias y las prácticas religiosas

En el apartado anterior hemos dedicado atención al papel que la Iglesia visigoda desempeñó como un organismo de derecho público, como una institución económica, como el principal legitimador y reproductor ideológico del reino, aquella que preservó la cultura de las elites convirtiéndose en la institución que marcó el nexo entre la cultura antigua y el mundo medieval, integrando la cristiandad latina con la idiosincrasia germánica. A un nivel concreto e inmediato, la Iglesia manejaba los resortes de las creencias de todo el pueblo, por medio de una amplísima red, jerárquicamente estructurada, que alcanzaba desde las sedes metropolitanas con sus obispos a la cabeza, hasta las parroquias más ínfimas, los monasterios más apartados y los oficios eclesiásticos celebrados en la capilla privada de los grandes propietarios.

El proceso de organización de la Iglesia hispana habría comenzado desde una época temprana. Sabemos que la Iglesia fue asimilándose al esquema administrativo romano, superponiendo su propia organización a la de la administración civil romana. Sobre este esquema básico, se dieron diferencias regionales que deberían justificarse en cada caso y que deben valorarse desde la perspectiva del momento en que se producen y de la propia velocidad de penetración del cristianismo en las distintas zonas del Imperio. El proceso de fijación de esta organización eclesiástica, en el caso de Hispania, fue lento. En el momento de la invasión de los pueblos germánicos, a comienzos del siglo V, es probable que amplias zonas de la Península aún contasen con una organización deficiente, especialmente fuera de los ámbitos urbanos, un cristianismo su-

perficial cuyo control, en buena medida, aún correspondía a los grandes propietarios territoriales. De las 82 sedes episcopales que quedan prácticamente fijadas en alguna fecha próxima a la conversión de Recaredo, es probable que una parte sean de creación muy reciente. Habrían sido constituidas para atender, de una manera eficaz, el territorio peninsular, a la vez que se ponía fin a la anarquía que en periodos anteriores habría permitido elegir obispos incluso fuera de sedes reconocidas, como podría ser el caso de Hidacio en Aquae Flaviae en algún momento de la primera mitad del siglo V. Una vez fijada la unidad patrimonial, jurisdiccional y disciplinar de la diócesis, se fueron ordenando en su entorno todos los servicios eclesiásticos. Cada sede episcopal se convertía en una unidad básica que debía actuar en armonía con las demás, para lo cual estaba el papel preeminente de la sede metropolitana y el concilio de los obispos, los cuales tenían asambleas provinciales y, por encima de ellas, la asamblea de todo el reino.

La legislación canónica visigoda tiene uno de sus capítulos más densos en la figura del obispo. No sólo y no tanto en cuanto a la fijación de sus obligaciones, que evidentemente son recogidas en los concilios, como en la limitación de sus excesos. Como ya hemos anotado, el oficio episcopal fue desde una época temprana un puesto atractivo como alternativa al servicio imperial. El análisis prosopográfico de las listas episcopales evidencia, ya desde el siglo IV, el origen aristocrático de muchos de sus miembros. El obispo, hemos tenido ocasión de anotarlo, detenta poder y representación, no sólo es cabeza y pastor de su grey, sino que tiene funciones políticas, evidentes en el caso del reino visigodo, funciones judiciales, pues es instancia de apelación frente a la justicia ordinaria y juez él mismo, y, por supuesto, poder económico como administrador de los patrimonios eclesiásticos, a veces ingentes. Esto hace que el puesto de obispo sea ambicionado y que para conseguirlo, como denuncian reiteradamente los concilios visigodos, se recurra al soborno o la intriga y a la compra del cargo, convirtiéndose en un preciado regalo como pago de un favor. La promoción al episcopado desde la carrera militar o el entorno real no fue una práctica excepcional. La promoción de un noble vinculado con el rey por lazos de fidelidad era una manera de pagar un servicio, pero también de influir sobre el entorno eclesiástico. Tal era la situación que

el concilio IV de Toledo del año 633, en su canon 18, se vio obligado a reiterar en forma extensa y precisa todas las restricciones que impedían el acceso al episcopado, advirtiendo además que sólo podrán ser nombrados quienes hubiesen sido elegidos por el clero y el pueblo de la ciudad, aprobados por el metropolitano y con el consentimiento de los demás obispos de la provincia. Además, los concilios legislaron reiteradamente para evitar que los obispos confundiesen su patrimonio personal con el patrimonio eclesiástico, especialmente para que no se apropiasen de bienes eclesiásticos, para impedir que los despilfarrasen, denunciando el abandono de sus obligaciones para con el patrimonio diocesano que, en una perspectiva teórica, era patrimonio de los pobres.

Ahora bien, el papel del obispo debe estudiarse con relación a sus obligaciones pastorales, no sólo en la desviación o el abandono de aquellas funciones para las cuales era elegido. Como responsable de todos los asuntos de la diócesis, es el encargado de velar por la ortodoxia y corrección de las prácticas religiosas y de vigilar que el servicio esté atendido en todas y cada una de las iglesias. Una vez al año, el obispo debía cursar una visita por las distintas iglesias de su diócesis, para comprobar que el servicio estuviese bien atendido en todas ellas y que los templos no estuviesen arruinados. Caso de imposibilidad, podía delegar estas visitas en presbíteros o diáconos por él designados. Las normas eclesiásticas disponían que un tercio de los ingresos de las iglesias fuesen destinados a la reparación y mantenimiento de la fábrica. Los concilios denunciarán, en más de una ocasión, a los obispos que se atreven a reclamar para sí, o para la iglesia diocesana, ese tercio. En principio, estaba previsto que cada iglesia fuese autosuficiente, que contase con unas propiedades y un mínimo de diez siervos, de manera que pudiese atender al mantenimiento del ministro y de la basílica. El obispo debe vigilar también para que los sacramentos se administren correctamente. Sabemos, por ejemplo, que la herencia arriana había generado confusiones sobre la aplicación del bautismo, y que la misa, los rezos y los cánticos no siempre eran homogéneos en toda la diócesis, ni entre las distintas diócesis que, con carácter general, debían someterse a la disciplina de los concilios. También correspondía al obispo vigilar que los sacerdotes llevasen una vida moral acorde con su oficio.

El obispo debía atender igualmente a la correcta preparación de los clérigos. La formación del clero era una preocupación esencial. Las normas sobre la ordenación de sacerdotes presuponen una edad mínima para el desempeño de los oficios, cuya razón de ser es, en principio, que se llegue a ellos con una preparación adecuada. El sacerdote ignorante ni podrá corregir los errores ni dirigir a los fieles hacia el fin de la salvación. Cada grado clerical exige una preparación específica, y la ordenación debía exigir un examen previo. Los grados más bajos eran los de ostiario, acólito, exorcista, salmista y lector, aunque el orden de importancia entre ellos es impreciso y no siempre se exigía el paso por todos ellos, no obstante parece que todos los que iban a seguir la carrera eclesiástica pasaban por el lectorado. Las funciones del ostiario, en cuanto guardián del templo, o del acólito, que preparaba los objetos de la liturgia antes de su celebración, no exigían una preparación muy sofisticada. La tarea del exorcista era pronunciar los conjuros contra el diablo, en su caso, como en el del salmista encargado de los cánticos y el del lector, exigía ya una preparación suficiente que les permitiese hacer llegar a los oyentes el tono exacto del mensaje que debían transmitir. Para que la participación en la liturgia fuese plena y consciente de lo que se escuchaba, se exigía al salmista poseer cualidades musicales y al lector un buen sentido de la entonación, buena pronunciación y sentido dramático, para que la intencionalidad del texto se transmitiese de la manera más fidedigna posible. Era su voz, no su persona, lo que debía fijar la atención de los fieles cuando recitase los libros proféticos, o textos hagiográficos, pues la lectura del evangelio se reservaba a quienes estaban en posesión de los órdenes mayores. A las primeras fases de la preparación sacerdotal se accedía en muchos casos en la infancia. Muchos padres entregaban a sus hijos a la Iglesia para que siguiesen la carrera eclesiástica, en cuyo caso la educación podía ser más larga y profunda. Pronto eran tonsurados y ordenados de lectores, aunque tardasen bastante tiempo en participar en los oficios religiosos. De hecho, la decisión definitiva de seguir el oficio eclesiástico no se tomaba, en teoría, hasta los dieciocho años, pero cuando los oblatos habían sido tonsurados no podían ya abandonar el servicio religioso. Para la adjudicación de los cargos menores no era imprescindible la concurrencia del obispo, bastaba con la designación por parte de un presbítero.

Una esmerada educación en los primeros niveles supondría ya la adquisición de una cultura eclesiástica que llevaría posteriormente al diaconado. Es probable que para llegar a este grado se pasase antes por el subdiaconado, un grado intermedio que era en sí mismo un método educativo mediante el servicio directo a un diácono que cumplía las funciones de maestro. La figura del diácono tuvo en la Iglesia en general un enorme prestigio. Acorde con ello, se les exigían las mismas normas de continencia que a los presbíteros, llegando a competir con ellos en el código de honores e incluso en algunas de sus funciones. Con todo, su importante papel no estaba relacionado tanto con sus atribuciones en la liturgia como con su condición de administradores de los bienes eclesiásticos y responsables de los variados negocios en las iglesias, especialmente en las episcopales. Por su parte, los presbíteros son los principales auxiliares del obispo en todas las tareas del culto, compartiendo con éstos la potestad de administrar los sacramentos y dirigir la liturgia. En las iglesias rurales, los presbíteros solían ser tanto los ministros del culto como los administradores, pues no siempre estarían dotadas con un diácono. Según avanzó el periodo visigodo fueron ganando preeminencia respecto a los diáconos, indicándose expresamente que si un obispo no podía asistir a un concilio fuese representado por un presbítero y no por un diácono. La formación del clero estaba regulada en virtud de una serie de tradiciones y cánones y tenía por centro las escuelas ubicadas en las iglesias episcopales. Estas escuelas, donde los futuros clérigos iniciaban su formación, generalmente siendo niños, existieron desde una época temprana y están atestiguadas en Mérida, Sevilla, Toledo, Zaragoza y Palencia, existiendo probablemente en la mayoría de las sedes episcopales, bajo el control directo del obispo, aunque fueron reguladas, de manera precisa, sólo a partir del concilio IV de Toledo. La posibilidad de que, en algunos casos, esta tarea fuese asignada a algún monasterio de la diócesis no debe descartarse. En muchos aspectos sus enseñanzas eran intercambiables y, de hecho, sabemos que los monasterios fueron importantes centros de cultura y, en ocasiones, dieron ilustres obispos a las sedes hispanas, sin olvidar que, en ausencia de clérigos, se recurrió a la ordenación de monjes para los oficios clericales.

Los aspectos prácticos del oficio eclesiástico eran aprendidos por medio de la observación y el auxilio en los oficios litúrgicos,

sin embargo la preparación teológica exigía el esfuerzo de aprender y este empeño no siempre se ponía voluntariamente. El concilio IV de Toledo ha resumido, de manera simple, cuáles son los pilares de la formación del clero: el estudio de la Escritura y de los cánones. La ignorancia, recoge el canon 25, es la madre de todos los errores o, como había anotado Isidoro, tan peligrosa es la ignorancia como la maldad. En la práctica, los clérigos eran invitados a conocer toda la literatura eclesiástica, rechazando la pagana, salvo en lo que suponían los instrumentos para una buena instrucción, especialmente la gramática, la retórica y la dialéctica, además de las disciplinas del *quadrivium*. Explicación oral, sistemas de preguntas y respuestas, etimologías simples y nemotecnias eran fases de un aprendizaje que tendría en la lectura, generalmente dirigida y comentada, el último estadio formativo. La instrucción teológica ocupaba la parte fundamental de la preparación de un clérigo. No en vano, sólo con un claro discernimiento teológico se podría distinguir la ortodoxia de la herejía; el conocimiento de las tres personas divinas y sus relaciones, el significado de la encarnación y la redención, el origen de la Iglesia, la prevención de la herejía por medio del conocimiento de los errores más comunes, están en la base de esa formación. De hecho, nos podemos hacer una idea de cual es el conocimiento que debe alcanzar un clérigo en el libro de *Las sentencias,* que Isidoro parece haber escrito claramente con esa finalidad formativa, siendo probablemente utilizado como texto en las escuelas episcopales. El estudio de la Biblia, como hemos anotado, resultaba también necesario. Allí estaban las profecías que justificaban a Cristo; a través de su lectura los futuros clérigos se familiarizaban con esos textos que muy probablemente conocían ya en formas abreviadas. De hecho varias de las obras de Isidoro tenían esa finalidad vulgarizadora y pedagógica. Sobre el aprendizaje de los cánones, es posible que desde muy pronto circulasen colecciones de textos para ser utilizados como guías prácticas; es evidente que ésta es la finalidad prevista por Martín de Braga cuando en los años sesenta del siglo VI recopiló 84 cánones, la mayoría de procedencia oriental, que suponen un repaso completo de disciplina eclesiástica. Cuando algunos concilios tempranos hispanos remiten a la canonística gala o a concilios particulares de Oriente para resolver problemas prácticos nos está indicando que esos tex-

tos eran conocidos y utilizados y es seguro que, desde comienzos del siglo VII, la Iglesia hispana disponía de colecciones propias ampliamente difundidas, así como de manuales prácticos, caso del texto sobre *Los oficios eclesiásticos* de Isidoro. La lectura de los Padres de la Iglesia probablemente quedó reservada a un círculo muy restringido de eclesiásticos con un alto grado de preparación. Por supuesto, los clérigos eran igualmente instruidos en normas de vida moral. Los cánones eclesiásticos están llenos de prohibiciones que, a un nivel de enseñanza, se complementarían con colecciones de normas de conducta que ahuyentasen las pasiones.

Es seguro que el sistema era teóricamente eficaz, aunque abundan los testimonios en contra, y los cánones de los concilios hispanos recogieron reiteradamente las deficiencias formativas, algunas de cuyas consecuencias tendremos ocasión de valorar más adelante. Con un carácter general, Liciniano de Cartagena, en una epístola a Gregorio Magno, presenta unos clérigos con una preparación moral e intelectual ínfimas, cuya ignorancia les impide transmitir al pueblo una correcta doctrina, muy lejos del ideal de la *Regula pastoralis* escrita por Gregorio. El concilio III de Toledo denuncia las muestras de indisciplina eclesiástica y el sentimiento general de relajación del clero, haciendo constar su nivel de ignorancia general y desconocimiento particular de los libros sagrados y de su oficio. Casi simultáneamente, un concilio celebrado en Narbona el mismo año 589 prohibía que los obispos ordenasen como diáconos o presbíteros a quienes no supiesen leer. Los que estando ya ordenados no sabían, debían ser obligados a aprender. A quienes se comportasen con desidia en estas obligaciones se les retiraría la paga y si un clérigo no se corregía sería «enviado a un monasterio, porque no es posible edificar al pueblo si no es por medio de la lectura sagrada» (canón 11). Podríamos plantearnos que en el año 589, recién unificado el credo del reino, quizá fuese necesario ordenar clérigos de forma precipitada, pero el problema seguía sin corregirse treinta años después. Si a primeros del siglo VII, el concilio II de Sevilla de 619, en su canon 7, reprobaba la ignorancia del obispo Agapio *(ecclesiasticis disciplinis ignarum)* que, nombrado para el oficio directamente desde la vida militar, desconocía las funciones que correspondían a cada orden eclesiástico, a lo largo de la centuria la situación no parece mejorar. En 633, el

concilio IV de Toledo, en su canon 25, recuerda que los obispos, cuyo oficio es enseñar a los pueblos, deben conocer las escrituras y los cánones. En el año 653, en el canon 8 del concilio VIII de Toledo, encontramos el mejor testimonio reconociendo esa ignorancia; los prelados son incapaces de ejecutar los oficios cotidianos por lo que, en el futuro, no se otorgará dignidad eclesiástica alguna a quienes no sepan perfectamente el salterio completo, los cánticos habituales, los himnos y la forma de administrar el bautismo. Los que habiendo recibido ya sus órdenes no fuesen capaces, debían ser instruidos, aún en contra de su voluntad. Sin embargo, tales instrucciones no debieron ser atendidas.

De alguna manera, los problemas de disciplina y de formación del clero deben ponerse en relación con la misma estructura territorial y jerárquica de la Iglesia hispana. Ya hemos aludido al lugar central del obispo, a la unidad territorial y jurisdiccional de la diócesis, a la dependencia jerárquica que los diocesanos tienen respecto a los metropolitanos y al papel de los concilios como organismos de decisión. Pero ese esquema tenía sus debilidades, esencialmente los problemas derivados de la necesidad de controlar territorios muy extensos y no siempre de fácil acceso. De hecho, el mismo sistema de gobierno conciliar se encontró con dificultades desde una época temprana, esencialmente la imposibilidad de celebrar las reuniones periódicas. El concilio III de Toledo había establecido que los concilios provinciales se celebrasen una vez al año, el primero de noviembre, en el lugar elegido por el metropolitano. La obligación es recordada 44 años después, en el concilio IV de Toledo, donde se establece que los concilios provinciales se reunirán el 18 de mayo, probablemente para que el mal tiempo no dificulte los viajes y se convierta en una excusa; si fuese necesario por cuestiones de fe o por utilidad común, se reunirá un concilio de todos los obispos de Hispania y Gallia. Es posible que se hayan perdido algunas actas, pero entre el año 589 y el 711 no parecen haberse reunido más de treinta concilios, incluyendo los nacionales y los provinciales. Aun así, en algunos de los celebrados, apenas se trataron asuntos de tipo eclesiástico-normativo, por lo que, en la práctica, los obispos se convertían en pastores de sus feligreses en un sentido casi absoluto: era su discrecionalidad la que marcaba el buen hacer en su territorio. La unidad en los usos

eclesiásticos era una y otra vez exigida, lo que nos hace pensar que era bastante deficiente, y que las diócesis funcionarían en muchos casos de manera arbitraria. El que no se hubiese celebrado ningún concilio en dieciocho años, se lamentan los obispos de la Carthaginiensis reunidos en Toledo en el 675, «no había aumentado tan sólo los vicios, sino que introducía en la mente sin cultivo la ignorancia [...]. Veíamos, pues, cómo la caldera encendida de la confusión babilónica alejaba la época de los concilios y complicaba a los obispos del Señor en costumbres disolutas; pues se inclinaban a las invitaciones de la meretriz vestida de púrpura porque no existía ya la disciplina conciliar, ni había quien pudiera corregir a los que erraban, puesto que estaba desterrada la palabra divina, y como no se mandaba que se reuniesen los obispos, la vida corrompida aumentaba cada día».

Sabemos que algunos obispos cumplían sus obligaciones de manera ejemplar, pero ya hemos visto cómo abundaban también quienes hacían de su cargo una regalía, por lo que el control de la disciplina podía relajarse fácilmente, como ocurrió de forma bastante habitual. En la mayoría de los casos, debemos suponer que la voluntad de controlar los abusos y la indisciplina era sincera, pero no siempre era posible. La vigilancia de la corrección de usos era una tarea relativamente fácil en las iglesias urbanas, donde un arcediano, un primicerio y un arcipreste parece que tenían como funciones auxiliar al obispo en esa tarea, pero podía ser más complejo en las parroquias aisladas, y especialmente en las iglesias privadas, llamadas habitualmente «propias», donde la voluntad de los propietarios debía ser respetada, en la práctica, incluso a la hora de elegir al sacerdote. Los grandes propietarios visigodos siguieron siendo responsables de la ortodoxia de sus dependientes, pero era difícil que su discrecionalidad fuese juzgada por los obispos en sus visitas pastorales, contando con que éstas fuesen tan periódicas como preveía la norma canónica. El concilio de Huesca de 598 había previsto que cada año se celebrase un concilio de cada diócesis, donde los abades de los monasterios, los presbíteros y diáconos de la diócesis recibirían instrucciones sobre cómo llevar una vida ordenada y someterse a las normas eclesiásticas, pero no sabemos cuántos obispos cumplirían puntualmente esta obligación. El concilio IV de Toledo, en su canon 26, da por supuesta su cele-

bración, es allí donde los presbíteros de las iglesias rurales debían dar cuenta al obispo de cómo desempeñaban su oficio, por ejemplo de cómo bautizaban.

Más allá de la constatación de su existencia, es imposible valorar cuál era la extensión del sistema parroquial en la Hispania visigoda. Aunque no es posible utilizarlo como referencia para todo el territorio hispano, un texto conocido como el *Parroquial suevo*, elaborado por la Iglesia católica de Gallaecia poco antes del año 570, da cuenta de la distribución de las iglesias dependientes de once de las trece diócesis de la provincia. Las otras dos eran el monasterio de Dumio y la sede bretona de Mondoñedo, probablemente organizada también en torno a un monasterio y de la cual dependían grupos de cristianos, pero no se citan iglesias particulares. De dicha lista se desprende que cuando menos había 119 iglesias rurales, instaladas en entidades locales que, a veces, son identificadas como *pagi* y, en otras ocasiones, se corresponden con viejas estructuras de tipo étnico. En este caso, la peculiar dispersión del poblamiento en el noroeste hispano pudo marcar las necesidades pastorales pero, al margen esa particularidad, el sistema debió de ser universal allí donde existieron comunidades campesinas libres de la dependencia de los grandes propietarios. El clero que estaría al frente de las iglesias rurales variaría en función de las necesidades y, como hemos anotado, especialmente de sus posibilidades de financiarse. Al frente solía estar un presbítero, responsable de la misma, quien ocasionalmente podía contar con un diácono y seguramente con clérigos menores para su asistencia, que él mismo se encargaría de elegir y formar. Cuando las iglesias eran muy pobres, un mismo presbítero podía ocuparse de varias a la vez.

No sabemos cuáles eran las obligaciones exactas que los creyentes contraían con sus iglesias. En este sentido, no está clara la obligatoriedad que el fiel tenía de elegir una u otra. De la lectura de las *Vidas de los Padres de Mérida* parece desprenderse que los fieles no dependían de una iglesia en particular de la ciudad, pero esto podía deberse a que, en la práctica, en la sede episcopal, todas dependían del obispo. Pero es probable que en el medio rural, cuando existía la opción, el creyente pudiese escoger libremente. Al menos eso puede desprenderse de la denuncia hecha en el capítulo primero del texto monástico conocido como *Regla común*,

cuando anota que algunos fundan iglesias en sus propias casas bajo el título de algún mártir y con la excusa de ser monasterios, para atraerse, de esa manera, el favor de los fieles. En el texto se protesta porque eso está generando controversias. Se habla, en concreto, de «perdición de almas y subversión de la Iglesia», de «herejía y cisma» y se les reprocha que «no quieren estar sometidos a ningún superior». La misma pretensión ya había sido censurada en el canon tercero del concilio de Lérida del año 546, que reconocía que algunos seglares pretendían apartar del régimen general de la diócesis las iglesias que fundaban en sus propiedades con el pretexto de que eran monasterios. La advocación martirial es importante, el culto de santos y mártires había ido creciendo en importancia en la Hispania tardoantigua, los obispos hicieron lo posible por capitalizar en su beneficio, en el entorno de las iglesias diocesanas, ese culto, pero parece evidente que el monopolio se les escapaba y que existía la posibilidad de que, de manera privada, se fundasen iglesias que reclamasen esa advocación.

El concilio II de Braga, en 572, había prohibido a los obispos, en su canon sexto, que consagrasen iglesias si sus constructores pretendían enriquecerse con ellas, repartiéndose con los clérigos las ofrendas del pueblo, en lugar de promover su construcción por fe y devoción. Pero debemos suponer que prejuzgar la intencionalidad no siempre era fácil. Para asegurarse de las intenciones, el canon anterior toma la precaución de que, antes de su consagración, el obispo reciba la dote de la iglesia y sus dones confirmados por escritura de donación, para asegurar de esta manera que en el futuro la iglesia pueda tener un patrimonio con el que atender a la iluminación y al pago de quienes hayan de prestar allí sus servicios. Está claro que el obispo está obligado a consagrar estas iglesias, tomando la precaución de que estén bien dotadas y que su finalidad sea religiosa y no un medio de enriquecerse a costa de los fieles. En el futuro los obispos se reservarán el derecho a ordenar los presbíteros que han de servir estas iglesias, pero sabemos que, de la misma manera, adquirieron una serie de obligaciones respecto a los fundadores y sus descendientes, entre ellas la de recordar a los fundadores y a sus familias en las oraciones y respetar la elección de los clérigos. El canon segundo del concilio IX de Toledo del año 655 reconoce el derecho de los fundadores a presentar a los obis-

pos los rectores idóneos para su ordenación. El obispo puede proponer otros si cree que aquéllos no son capaces, «pero si menospreciando a los fundadores, el obispo se atreviere a ordenar rectores en dichas iglesias, tenga entendido que su ordenación es inválida, y para vergüenza suya serán ordenados en lugar de aquellos, otros que siendo dignos fueren elegidos por los mismos fundadores». Los fundadores, o sus descendientes, podían reclamar ante el obispo si los clérigos de la misma no la atendían correctamente, especialmente si despilfarraban su patrimonio; pero, de igual manera, ven reconocidos sus derechos si es el obispo quien pretende apropiarse, para sí o para la iglesia episcopal, de los bienes de esas iglesias de fundación privada. Incluso, como recoge el canon 38 del concilio IV de Toledo de 633, las iglesias debían atender a las necesidades de los fundadores si pasado un tiempo éstos cayesen en la miseria. Todas estas facilidades dadas a los fundadores particulares probablemente partían de un respeto hacia las concepciones patrimoniales del derecho privado. Por supuesto, reconocían el proceso de «señorialización» que la sociedad visigoda estaba alcanzando a todos los niveles, de manera que el ámbito privado estaba sustituyendo a la administración pública, incluso en el ordenamiento religioso; pero, además, eran un reconocimiento explícito de las dificultades que la Iglesia hispana tardoantigua encontró para organizar bajo su tutela todo el espacio geográfico de sus diócesis.

Este panorama nos presenta, pues, una realidad compleja, donde la institución eclesiástica hubo de adecuarse a un contexto múltiple. Hubo de atender a unas realidades geográficas, creenciales y antropológicas variadas. Hubo de valorar sus propias capacidades y generar soluciones que no siempre respondían a un esquema predeterminado. En las páginas siguientes podremos valorar alguno de esos problemas y las soluciones aportadas.

La liturgia

Una liturgia visigoda, en sentido estricto, debiera identificarse con la liturgia arriana que los visigodos pudieron traer a Hispania cuando definitivamente ocuparon la Península en los primeros años

del siglo VI. Muy probablemente se tratase de un rito procedente de Constantinopla, donde Ulfila se había educado como cristiano. Utilizado primero en godo, se iría traduciendo al latín según el pueblo invasor se iba romanizando. Sin embargo, de esa supuesta liturgia sólo tenemos alguna escueta referencia en Martín de Braga, ya que, tras la conversión al catolicismo y la celebración del concilio III de Toledo en el año 589, la jerarquía católica se cuidó de eliminar todo vestigio arriano, en aras de una unidad de credo que debía contar con una equivalente unidad en el ritual, evitando toda posible confusión. Con todo, la creación de una liturgia hispana empezó probablemente antes del 589, aunque la recepción de influencias debió ser importante tras la conversión, cuando la unidad territorial y la unidad de la fe llevaron a una preocupación por unificar la diversidad regional de los oficios y cultos. Se introdujeron ahora novedades que permitirían en periodos posteriores definir los usos de época visigoda como *officium Isidori et Leandri.*

Se acepta generalmente que el rito visigodo, también denominado mozárabe o hispánico antiguo, está estrechamente emparentado con el galicano, algunos le consideran una derivación, dándose incluso confusiones sobre cuál era la frontera de separación en cuanto a la utilización de uno u otro. Sus orígenes exactos son difíciles de rastrear y en su conformación originaria parecen haber influido usos orientales, africanos, romanos, milaneses y bizantinos, que llegarían a la península Ibérica a la vez que las influencias cristianas en general. Estas tradiciones debieron incidir, aunque de manera desigual, en las distintas provincias de Hispania, y si bien para inicios del siglo VI la misa, como rito litúrgico por antonomasia, estaba ya prácticamente definida, las diferencias locales y regionales debían ser notables, tal como dan a entender los cánones conciliares.

Los concilios del siglo VI mostrarán una gran preocupación por unificar los ritos. Empezando por Agde, en 506, bajo el auspicio de Cesáreo de Arlés, donde se emprende una gran reforma clerical y se pretende fijar claramente el orden de celebración del ritual de la misa, tanto en los oficios matutinos como vespertinos. Ya al sur de los Pirineos lo expresa claramente el canon primero del concilio de Gerona del año 517, donde leemos: «acerca de la celebración de la

misa, establecemos que la práctica de la iglesia metropolitana se observe también en toda la provincia Tarraconensis, en el nombre del Señor, tanto en el ritual de la misa como en el orden de los himnos y del servicio». El concilio I de Braga, celebrado en el año 561, en el reino suevo de Gallaecia, dedica prácticamente sus 22 cánones a la fijación de la liturgia de la misa. En el preámbulo, se recuerda la necesidad de que toda la provincia tenga unas mismas costumbres y usos, plegándose en la celebración de la misa a la fórmula recibida, en su momento, desde la sede romana por Profuturo de Braga. Y, de hecho, normas de tipo concreto aparecen prácticamente en todos los concilios, ya sean relativas al ritual de la misa, al del bautismo, al oficio divino, a la fijación y ordenación de los tiempos sagrados o a las celebraciones particulares del culto.

Con todo, será tras la conversión al catolicismo por parte de los godos cuando la búsqueda de la unidad alcance mayores cotas. Ahora el argumento principal será marcar claramente las diferencias respecto a los herejes y asumir una disciplina única. En el canon primero del concilio III de Toledo del año 589, inmediatamente después de la condenación de la herejía arriana y la declaración de catolicidad, se establece que «una vez que ha sido devuelta con la misericordia de Dios la paz a la Iglesia, todo aquello que la autoridad de los primitivos cánones prohíbe sea también vedado por la restaurada disciplina y se cumpla lo que manda cumplirse. Permanecen en pleno vigor las determinaciones de los santos concilios, junto con las cartas sinodales de los santos prelados romanos», lo que es confirmado en el canon siguiente por el expreso mandato de que «en todas las iglesias de Hispania, Gallia y Gallaecia, siguiendo la costumbre de las iglesias orientales, se recite el símbolo de la fe del concilio de Constantinopla».

Esta declaración de intenciones no surtió efecto de manera inmediata. Probablemente las tradiciones locales estaban muy arraigadas y la identificación entre unidad de la fe y unidad política no supuso una correlación inmediata en la unificación de los rituales litúrgicos. Se aceptaba, así, inconscientemente, el principio transmitido por el papa Gregorio a Leandro en el contexto de dudas sobre la forma concreta de aplicar el bautismo, al afirmar que «habiendo una misma fe nada importan las diversas costumbres de la Santa Iglesia». Sin embargo, es en el mismo concilio toledano de 633,

donde tal referencia se recoge, cuando, bajo la probable iniciativa de Isidoro, se llevó a cabo el intento más serio de unificar los usos litúrgicos. En primer lugar, e inmediatamente después de proclamar la unidad de la fe, se mandó que todos los obispos administrasen los sacramentos de manera uniforme, guardándose un rezo y un canto comunes, una misma forma de celebrar los oficios sagrados, «para evitar que nuestra diversidad en el proceder pueda parecer, delante de los ignorantes o de los espíritus rastreros, como error cismático y la variedad de las iglesias se convierta en escándalo para muchos».

Esta afirmación de principios aparece seguida, en cánones sucesivos, de disposiciones sobre el ciclo y los tiempos sagrados. Por ejemplo, sobre la necesidad de que los metropolitanos se pongan de acuerdo con antelación en la fijación de la celebración de la Pascua, para evitar error y diversidad (c. 5), y sobre la unicidad de los ritos litúrgicos de la que previamente se ha advertido. En este sentido, destaca el canon sexto, bastante largo, donde se debate si la inmersión en el momento del bautismo ha de ser una o triple. El tema ya había sido debatido por Martín de Braga, quien se había inclinado por la triple inmersión; ahora se acuerda «que ambas fórmulas sean tenidas por rectas en la Santa Iglesia de Dios, ambas por irreprochables, para evitar, sin embargo, el escándalo del cisma y el empleo del dogma herético, practiquemos una sola inmersión en el bautismo. Para que no parezca que aquellos de entre nosotros que practican la triple inmersión aprueban las afirmaciones de los herejes, imitando sus costumbres».

Las disposiciones son varias y exhaustivas: sobre la celebración de los oficios del viernes antes de la Pascua (c. 7); que no se violen los ayunos en ese mismo día (c. 8); la bendición del cirio y de la lámpara en la vigilia pascual (c. 9); la necesidad de que en todo el reino la oración dominical no se recite sólo el domingo, sino cada día (c. 10); que no se cante durante la cuaresma el aleluya (c. 11); que las laudes no se digan inmediatamente después de la epístola sino a continuación del Evangelio (c. 12); que no se reprueben el canto de los himnos, sino que, al contrario, se oficien por igual en las iglesias de Gallia e Hispania (c. 13); que en todas las misas se cante el himno de los tres niños (c. 14); que se diga al fin de los salmos Gloria y Honor a Dios (c. 15); cuándo debe rezarse

el Gloria al final de los responsorios (c. 16); que en todas partes se acepte el libro del Apocalipsis y se lea en la misa desde la Pascua hasta el Pentecostés (c. 17); sobre el momento de la comunión de cada cual, el orden y el lugar (c. 18). Estos y otros cánones han llevado a considerar el concilio toledano de 633 como el momento fundamental en la conformación de la liturgia visigoda. A los obispos se les encarga de cuidar por el correcto cumplimiento de todas las normas (c. 25), y parece que en estos momentos se ha elaborado ya un manual litúrgico *(libellum officiale)* donde se anota la corrección de los rituales: «Cuando son ordenados los presbíteros para las iglesias rurales, recibirán de su obispo el libro ritual para que vayan instruidos a las iglesias que les han sido encomendadas, no sea que por ignorancia profanen los sacramentos divinos, de modo que cuando vinieren a las letanías, o para el concilio, den razón a su obispo de cómo ejercen el oficio encomendado, o cómo bautizan».

Probablemente, como ya hemos recordado, fue su función al frente de este concilio, más que su propia obra, especialmente su tratado sobre *Los oficios eclesiásticos,* lo que dio a Isidoro fama como liturgista. Con todo, ni el trabajo de Isidoro ni las prescripciones conciliares consiguieron sus propósitos. Un concilio provincial, el de Mérida del año 666, vuelve a recordar la máxima de que la unidad de la fe debe ir acompañada de la unidad en el oficio eclesiástico, lo que hace al legislar sobre el orden que debe guardarse en el oficio vespertino. Otro concilio provincial, en este caso de la Cartaginensis, celebrado en Toledo en 675, vuelve a insistir en la necesidad del uso igual de los ritos litúrgicos, a saber aquel que se sigue en la iglesia metropolitana. En este caso, no es la unidad de la fe ni la del reino lo que se alega, sino la de la sede metropolitana y, en concreto, la de Toledo que ha superado ya en autoridad a cualquiera otra de las hispanas y se considera fuente de autoridad litúrgica. Esta transferencia de toda la fuente de autoridad religiosa a Toledo se culminó en el concilio XII de los celebrados en la ciudad regia, en el año 681, cuando en su canon sexto «pareció bien a todos los obispos de Hispania y de la Gallia que quedando a salvo el privilegio de cada una de las provincias, sea lícito en adelante al obispo de Toledo consagrar prelados y elegir sucesores para los obispos difuntos, en cualquier provincia en las se-

des de los precedentes, a aquellos a los cuales la potestad real eligiere, y a quienes juzgare por dignos el mencionado obispo de Toledo».

La capitalidad política de Toledo había concentrado, a partir de 610, en su sede episcopal, la autoridad religiosa, a la que se uniría la autoridad moral de sus obispos, algunos de los cuales, Eugenio II (646-657), Ildefonso (656-667) y Julián (680-690), fueron liturgistas destacados. Julián en especial estructuraría y daría la redacción casi definitiva a los libros litúrgicos que probablemente eran, en ese momento, los más completos y mejor concebidos de todo el occidente cristiano. La liturgia visigoda probablemente continuó evolucionando, enriqueciéndose, hasta la misma desaparición de la monarquía. El último de los concilios de la serie toledana, el decimosexto, celebrado el año 694, aún se ocupó de temas litúrgicos.

La liturgia visigoda, tanto en su plasmación ritual y literaria, como en su evolución histórica, es un fiel reflejo de la evolución del reino visigodo. En ella podemos identificar el trasfondo de sus avatares políticos –donde cabe mencionar los ritos de justificación y fortalecimiento de la propia monarquía: unción, fidelidad y sacralización–, de los conflictos religiosos en relación con la conversión y, por último, de la diversidad y competencia regional, o de la centralización en Toledo. La liturgia reflejó, igualmente, la correlación de fuerzas entre la misma jerarquía episcopal, el clero rural, las iglesias de titularidad privada y la institución monástica. A diferencia de lo que ocurría en el rito romano, la iglesia visigoda conoció el desarrollo de un oficio monástico peculiar, con una proliferación de ritos y horas propias que superaban con mucho el matutino y el vespertino del ordo catedralicio. Este oficio diverso ya es mencionado en el concilio I de Braga, tan pronto como en el año 561, cuando en su canon primero advierte sobre la necesidad de que el orden de los salmos sea el mismo en los oficios matutinos y vespertinos, puntualizando que no han de mezclarse las costumbres de los monasterios con la norma eclesiástica. Para el siglo siguiente, esta dualidad de oficio se ha extendido a todo el ámbito peninsular. Si el origen está en Gallaecia o en los usos monásticos introducidos por Martín de Braga es sólo una especulación.

En cuanto a la influencia que la liturgia pudo tener en la práctica religiosa hemos de advertir que, a pesar de su presencia cotidiana, la liturgia visigoda pudo ser, en buena medida, un factor de

distanciamiento y jerarquización, a duras penas entendida por el simple creyente. La liturgia servía para dejar envuelto en el enigma el misterio de la Trinidad y la Salvación, pues las enseñanzas prácticas llegaban a la gente a través de fórmulas sencillas, por medio de sermones adaptados a la mentalidad teológicamente simple de los fieles y, en esa tarea, la liturgia desempeñó un papel absolutamente secundario. Aún más, aunque los sermones y las homilías debieron tener una importancia indudable, el carácter repetitivo del discurso exegético haría que perdiesen un valor específico y concreto, espontáneo, hasta integrarse como un elemento más de la liturgia; su carácter variable, esto es, susceptible de innovaciones catequéticas contextuales, educativas, acabaría diluyéndose y pasaron a ser discursos estereotipados destinados a la celebración del culto.

Culto a los santos y peregrinos

La afluencia de peregrinos hacia los lugares hispanos que guardaban reliquias y recordaban a los mártires sería ya un fenómeno muy extendido en la segunda mitad del siglo IV. En el himno primero de su *Peristephanon,* dedicado al recuerdo de los santos Emeterio y Celedonio, mártires de Calahorra, Prudencio, probablemente originario de la ciudad, resume el significado de la peregrinación y lo que se espera del lugar sagrado al que se llega. El peregrino, ya proceda del mismo entorno del santuario o de una región lejana, se dirige al lugar sagrado convencido de que obtendrá respuesta a sus plegarias; es probable que a cambio ofrezca algo, una dádiva, una promesa para el futuro, pero el mismo hecho de caminar hacia el lugar santo se convierte en un acto válido en sí mismo; un acto de culto donde el viaje es una especie de penitencia, un acto de expiación, una experiencia mística que se exterioriza como una aventura esencial de la vida religiosa del creyente. Probablemente, el viajero que llega desde una tierra lejana es una excepción en la Hispania tardoantigua. Cuando en los textos se alude a la visita de extranjeros, probablemente se estén refiriendo a individuos no residentes en la ciudad, procedentes de los alrededores o de ciudades vecinas no muy lejanas. Por desgracia, disponemos

de una información muy reducida, y la única descripción de una peregrinación larga dentro de Hispania, la protagonizada por Fructuoso de Braga en la segunda mitad del siglo VII, deja la duda de si visitar Mérida, que es uno de los destinos que se citan, era el objetivo inicial del viaje. Fructuoso emprende un viaje incierto, y la incertidumbre del camino es una de las características del peregrinaje, ya esté causada por las inclemencias del tiempo o por la presencia de bandidos o de gente violenta, inconvenientes que se justifican por la recompensa espiritual, incluso física cuando se pretende una curación, que se espera alcanzar.

Las instituciones eclesiásticas establecieron mecanismos para atender a quienes se embarcaban en el viaje. La institución esencial la constituyen los hospitales de peregrinos, los *xenodochia,* como el que el obispo Masona hizo construir en Mérida a finales del siglo VI. Cuando esas instituciones específicas no fueron creadas, los monasterios suplirían las funciones de hospedaje para los peregrinos, como es expresamente recordado para el de Totanes en Toledo. Su atención está incorporada entre las normas de hospitalidad recogidas por las reglas hispanas. Los monasterios, que en las fuentes aparecen asociados a algunos de los santuarios martiriales más conocidos, es probable que cumpliesen, como tarea prioritaria, la de atender a los peregrinos que se acercaban allí. Por su parte, los concilios visigodos, que se preocuparon de prohibir a los obispos que enajenasen los bienes de las iglesias, consideraron algunas excepciones, entre ellas, precisamente, la de socorrer a las necesidades de los peregrinos. Instituciones como la de Mérida, o la de Toledo, implicaban por lo tanto una afluencia de peregrinos no pertenecientes a la misma comunidad.

El monje Nancto dice haber llegado a Mérida como peregrino ante la mártir Eulalia; la misma condición es recordada para el médico griego Paulo, que con el tiempo sería obispo de la ciudad. Estas visitas a los lugares de peregrinación de cualquier ciudad a la que se arribase formaban parte de la ideología religiosa de la época. Martín de Dumio recomienda a los fieles que visiten las iglesias y los lugares de veneración de los santos *(loca sanctorum)* para adorar a Dios, y entre las actividades que se pueden realizar en domingo incluye viajes breves, especialmente si se realizan para alguna obra positiva, entre ellas de nuevo *ad loca sancta ambulare.*

Tal recomendación probablemente era seguida con especial atención por los viajeros curiosos, deseosos de acaparar el mayor número posible de protecciones celestiales ante las incertidumbres de sus viajes.

Estas visitas serían más abundantes en el caso de los mismos habitantes de las localidades donde se veneraban reliquias, o de aquellos que se movían en su entorno. La población campesina directamente implicada en la producción difícilmente podría plantearse un viaje largo, esto contando con que tuviese libertad de movimiento. Los pocos ejemplos hispanos de peregrinos individualizados no son suficientemente significativos. La posesión de un mártir ciudadano, aunque fuese necesaria una *inventio,* o simplemente de reliquias de mártires, no importaba si éstas eran traídas de lejos, se convirtieron muy pronto en tópicos dentro de los elogios de ciudades, y su objetivo era, en buena medida, la captación de clientelas, de peregrinos, la promoción del lugar. Se hace atractivo un lugar al santificarlo con las reliquias del mártir, del hombre santo; la ciudad que lo acoge se siente protegida y capaz de dar protección. En el elogio que Prudencio hizo a los mártires de Zaragoza, alababa a la ciudad precisamente por el número de sus mártires. En el juicio final la ciudad sería juzgada como un sujeto más, y sus mártires serían sus defensores. Esta defensa también es entendida en un sentido físico. Durante el siglo V, Eulalia defendió Mérida de sus enemigos; el empeño mostrado por Leovigildo en arrebatar al obispo Masona de Mérida la túnica de santa Eulalia, con la intención de trasladarla a Toledo, tiene por finalidad conseguir así su protección para la capital. La misma protección que buscaba Wamba cuando, en la puerta de las murallas de Toledo, hizo colocar una inscripción en la que invocaba a sus mártires. Ese poder protector se asocia especialmente a la jerarquía eclesiástica de la ciudad, celosos guardianes de los sagrados restos. Los obispos buscarán la manera de imponerse a cualquier otro competidor en el control de los lugares con reliquias. Desde mediados del siglo VI las fundaciones de iglesias con deposición de reliquias aparecen asociadas a la figura episcopal.

El lugar de destino debe reforzar su significado por medio de mitos, historias y leyendas sagradas; pero igualmente importantes, y visualmente fundamentales, son las estructuras simbólicas, en es-

pecial las de tipo arquitectónico, en torno a su tumba o sus reliquias. Muy pronto, sobre las tumbas de los mártires se levantaron iglesias de celebración litúrgica; las *memoriae* de los mártires y las *basilicae* a ellos dedicadas dejan de diferenciarse, los términos llegan a confundirse. En Alcalá de Henares, los fieles habrían levantado, dentro de una misma basílica, un altar para cada uno de sus dos mártires, construcción que ya se había arruinado a principios del siglo V, cuando el obispo de Toledo, Asturio, por una inspiración divina según recuerda Isidoro, descubrió el sepulcro. Las iglesias catedrales empiezan a incorporar altares secundarios dedicados a mártires y santos, llegando a alterar su morfología en función de las nuevas necesidades litúrgicas. Valencia construyó su nueva identidad como ciudad cristiana en torno a la figura de Vicente, igual que Mérida, desde una época muy temprana la habría construido en torno a Eulalia, y Tarragona recordando a Fructuoso y sus compañeros martirizados en el anfiteatro de la ciudad, sin olvidar Toledo, que une su condición de *urbs regia* visigoda con su establecimiento como sede metropolitana, todo ello asociado a su santa mártir Leocadia. Es necesario considerar este aspecto para entender la importancia que la figura del mártir cuasideificado va a tener en la configuración de la topografía y de la autoidentificación que las ciudades cristianas van a alcanzar en la Antigüedad tardía. Los lugares sacralizados por la presencia de reliquias y la afluencia de peregrinos se van a convertir en los puntos de referencia esenciales en la geografía tardoantigua. En torno a ellos se reordenará toda una topografía sagrada, con una nueva concepción del espacio y las distancias. Y muy pronto, de forma paralela, se diseñará una jerarquía de poder asociada a estos lugares: obispos, nobles y reyes competirán por proteger y ser protegidos, por alcanzar una especial relación con el lugar, una asociación que haga más evidente su poder ante sus súbditos y ante sus iguales competidores.

Con todo, nos interesa de modo especial cuál es la motivación y el comportamiento del peregrino. Ante todo, hemos de asumir que el peregrino se mueve por causas religiosas: honrar a un mártir, un santo intermediario privilegiado con Dios, pero más accesible porque los santos están más cerca de los hombres. A su tumba se acude a rezar a la búsqueda de un beneficio para el alma, un rédito para la vida eterna: «al venerar con devoción cada año las vic-

torias de los santos alcanzadas en los martirios y al visitar con frecuencia las tumbas que tenemos entre nosotros, rendimos el tributo merecido a estos mismos santos y nos ganamos por ello el apoyo para el premio eterno». A pesar del fervor por su santo Emiliano, Braulio de Zaragoza, después de describir los prodigios que se realizan ante su tumba, apostilla sobre «la intensa felicidad que experimentan en el cielo los Santos, ante cuyos sepulcros realiza tales portentos el Señor Todopoderoso», al fin y al cabo, ni el hagiógrafo ni el lector deben ignorar que el benefactor último es Dios y no el mártir. En este sentido, la tardía pasión de Cucufate de Barcelona recuerda a los fieles que lo que se manifiesta por medio del santo es el poder de Dios, igual que los apóstoles se lo recordaban a los primeros conversos.

Pero muy frecuentemente se buscaba un auxilio para el cuerpo. La «propaganda» de los relatos hagiográficos ofrece consuelo para el alma, aunque a menudo parece que ante todo quiere redimir la angustia de la enfermedad, como se recuerda en el relato laudatorio de Torcuato y sus compañeros, procedente de la Hispania meridional y que, en su forma actual, parece redactado a mediados del siglo VIII: «Cualquier enfermo que llegue con piadosa devoción a sus sagrados y santos sepulcros es sanado por el auxilio indefectible de los santos confesores. Pues expulsan demonios de los cuerpos poseídos y con su intercesión devuelven a los ciegos la vista que perdieron y todos los que solicitan su auxilio, para lo que sea, lo consiguen inmediatamente del cielo, con tal que lo pidan con fe». Un esquema que se repite en la mayoría de las pasiones y relatos hagiográficos conservados en toda la cristiandad tardoantigua, construidos para un público ansioso por encontrar, ante todo, soluciones a sus temores cotidianos e inmediatos. Evidentemente, en todas estas narraciones, el éxito de la petición está sujeto a la fe con la que se pide, a los méritos adquiridos, probablemente también a la calidad de la enfermedad que se pretende sanar. La mayoría de los peregrinos que acuden a la tumba de los santos son posesos, a los que siguen lisiados y paralíticos. Es probable que los primeros encontrasen más fácilmente remedio a sus males. La pasión de santa Eulalia de Mérida recuerda que «a su sepulcro llegan posesos y son curados». Braulio, en referencia a Emiliano, dice que sería demasiado amplio enumerar «cuántos ciegos recobraron la

vista ante su sepulcro, cuántos posesos quedaron limpios, o cuántos enfermos de dolencias diversas fueron curados desde el momento de la muerte del santo hasta nuestros días». En cualquier caso los textos tiene claro que todos aquellos que aspiren a la curación deben acudir «con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta».

Debemos asumir que no todos viajan a la búsqueda de una curación para una enfermedad, sea esta física o mental. Los peregrinos buscan consuelo para el alma, méritos para el cielo, intercesión; otros, simplemente alimento. La celebración de los mártires fue construyendo un calendario plagado de festividades. Con ocasión de cada una de éstas, su lugar de culto se llenaba de fieles y, junto a los devotos creyentes, se congregarían profesionales de la limosna, pobres y pedigüeños que iban siguiendo una ruta festiva a la búsqueda de la especial generosidad de clero y peregrinos en tan señalada ocasión y lugar. Una práctica que daba pie a muchos abusos, pues pobres y vagabundos, sin una motivación religiosa, se aprovechaban de la caridad de las iglesias aparentando ser peregrinos, advirtiendo la Iglesia que cuando un clérigo viaje, sea cual sea el motivo, y se debe incluir aquí el de peregrinación, lleve consigo una carta de su obispo. Llegados a su destino, «un nuevo Eliseo, cuyos huesos muertos dan vida a miembros sin ella», escribe Braulio, los peregrinos participaban de un cúmulo de rituales. Evidentemente, participaban de la solemnidad de las conmemoraciones litúrgicas, que muy pronto elaborarían himnos adaptados a la celebración de cada uno de los santos o mártires. Es probable que los himnos de Prudencio tuviesen ya esta finalidad, como punto de partida de lo que luego sería el pasionario mozárabe, y su proliferación debió de dar lugar a algunos abusos, lo que justificaría la prohibición de componer esta clase de himnos recogida por el canon 12 del concilio I de Braga, celebrado en el año 563. Pero del canon 14 del concilio IV de Toledo celebrado en 633, se desprende que, además de himnos y usos litúrgicos específicos, existía una misa de santos diferenciada de la de los domingos. Esta celebración podía sustituirse por una misa común donde se hacía un recuerdo ejemplar de la vida del santo, que incluiría la propaganda particular referida a sus prodigios, o a los prodigios que Dios realizaba en aquel lugar por su mediación.

Éste es el objeto confesado por el obispo Braulio de la redacción de su vida de san Emiliano.

En los días de su conmemoración, el peregrino participaría de las ofrendas rituales y de las procesiones que recorrían el entorno de la basílica del mártir, o las calles de la ciudad, cuando su emplazamiento era urbano. Cuando la tradición había guardado memoria, es probable que se buscase reproducir el itinerario que el mártir o mártires habían seguido hasta el cadalso, camino de peregrinación que culminaría en la tumba del santo en lo que sería una adecuación entre arquitectura y liturgia estacional. Éste puede ser el caso de Tarragona, donde las fuentes literarias y la información arqueológica parecen corroborarlo, y quizás el de Barcelona, donde la interpretación del complejo episcopal da pie a suponer una ordenación de espacios cuya finalidad última era facilitar al peregrino el ritual de aproximación al mártir, incluyendo la obtención de agua bendita.

Conocemos con cierto detalle de qué manera el pueblo cristiano daba forma a su expresividad religiosa en el caso de Mérida. No es una descripción particular de las ceremonias dedicadas a su mártir tutelar, Eulalia, pero se puede hacer una reconstrucción tipo de su desarrollo. El concilio III de Toledo del año 589 advierte cómo «debe extirparse radicalmente la costumbre irreligiosa que suele practicar el pueblo en las fiestas de los santos, de modo que las gentes que deben acudir a los oficios divinos se entregan a danzas y canciones indecorosas *(saltationibus et turpibus invigilent canticis),* con lo cual no sólo se dañan a sí mismos, sino que estorban a la celebración de los oficios de los religiosos» (c. 23). Es evidente en el texto el carácter popular y callejero de estas conmemoraciones. Casi simultáneamente, Liciniano de Cartagena, en carta al obispo Vicente de Ibiza, se queja de que una parte de los fieles no participa en los oficios religiosos porque se distraen en *ballare, saltare, et membra a Deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclamare.* El texto es tan expresivo que no necesita ser traducido y recuerda las actitudes que, a finales del siglo VII, denuncia Valerio del Bierzo cuando, en términos muy similares a los de Liciniano, acusa a un tal Justo, ordenado clérigo en su lugar para atender la iglesia de una gran familia propietaria, de cantar y bailar indecorosamente acom-

pañándose de un instrumento musical en lugar de cantar himnos de alabanza al Señor. Los textos están describiendo una danza festiva que la Iglesia reprobaba pero que los fieles se resistían a abandonar, parte de una larga tradición que la cristianización no había conseguido erradicar y que seguían siendo manifestaciones de júbilo y celebración. Que tales prácticas tuviesen especial énfasis en las celebraciones de los santos es razonable por cuanto, como hemos anotado, su culto era sentido como especialmente próximo y personal por los fieles.

El mismo canon mencionado del concilio III de Toledo ha responsabilizado a obispos y jueces del cumplimiento de esta limitación en la exteriorización del fervor de los fieles, pero no conocemos el alcance de su celo, especialmente cuando los mismos obispos parecen interesados en capitalizar ante el pueblo las conmemoraciones de los mártires. En el concilio III de Braga del año 675, en su canon 12, estas celebraciones en honor de los mártires son recordadas como *antiqua et sollemnis consuetudo*, una expresión aprobatoria que se acompaña de la forma en que la procesión debe llevarse a cabo. La solución adoptada responde a la necesidad de pronunciarse sobre la «detestable osadía de algunos obispos», quienes en las solemnidades de los mártires se colgaban las reliquias al cuello y se hacían llevar en silla, «como si ellos mismos fueran el arca de las reliquias». Por la procedencia del canon, un concilio provincial de Gallaecia, está claro que se está tratando un problema particular. Sin embargo, el carácter popular de la manifestación debió tener un alcance general. Cuando, con motivo de la victoria de Recaredo sobre la revuelta arriana de la Narbonensis, Masona decide celebrar en Mérida el triunfo definitivo del catolicismo, lo hace con una procesión hasta la basílica de Eulalia, adonde se dirige entonando salmos, recitando himnos, cantando alabanzas al señor y rodeado del pueblo que le iba aplaudiendo.

El concilio de Braga pretende evitar cierta paganización en la exteriorización de las manifestaciones de devoción, pero también que se llegue a confundir al obispo con el mártir titular, aunque, en la práctica, nos está mostrando precisamente eso: que el poder del obispo en la ciudad se asocia a su *amicitia* con el santo protector de la misma. Es el caso de Mérida con Eulalia, aunque el obispo es asociado también con otros mártires adorados en la ciudad, inde-

pendientemente de que ocupen un lugar secundario en la atención de los fieles; éste es el caso de Lorenzo y Cipriano, quienes rezados con devoción pueden mediar ante Dios o ante el mismo obispo. El olvido de los santuarios menos relevantes de la ciudad debía ser bastante frecuente. La asociación entre la ciudad y su mártir protector era tal que los *loca sancta* secundarios eran frecuentemente ignorados por los peregrinos.

La relación de poder entre el obispo y el santo se simboliza por la posesión misma del mártir, representada por sus reliquias y su santuario. Esto es evidente en múltiples ocasiones a lo largo del texto de las *Vidas de los Padres de Mérida*. Se pueden anotar dos especialmente significativas. La primera, cuando Masona esconde entre sus ropas el manto de Eulalia que Leovigildo pretende arrebatarle y llevar a Toledo, sin duda alguna, como ya hemos anotado, para que su efecto protector alcance así a la capital del reino y al rey mismo. La segunda, es la disputa por la basílica de la mártir que el obispo arriano Sunna pretende para sí frente al católico Masona, consciente de que su control implica el poder sobre la ciudad como *patronus* indiscutible. La asociación entre el obispo y la santa son para el autor la causa última de la prosperidad, no solo de la ciudad de Mérida sino de toda la provincia. No deja de ser significativo que los obispos de Mérida se hagan enterrar junto a la tumba de Eulalia, y quienes acuden a estos *veneranda sepulcra*, pidiendo de corazón, recuperan la salud. Era otra conquista más del episcopado por marcar su preeminencia frente a cualquier otro que quisiera competir por el control del lugar sagrado. El canon 18 del concilio I de Braga había establecido que, por reverencia a los mártires, no se sepultase a nadie dentro de las basílicas de los santos, si acaso alrededor del muro de la iglesia, y no parece establecer excepción alguna a la norma. A finales del siglo VII, Julián de Toledo sigue desalentando la práctica, al advertir que ésta no beneficia al difunto salvo porque quienes acudan a rogar a su tumba lo harán con mayor devoción por la presencia de los restos del mártir. En cualquier caso era una situación de poder, y los obispos no se resistieron ante ella, como tampoco los reyes visigodos que se hacían enterrar junto a Santa Leocadia en Toledo. El autor de las *Vidas de los Padres de Mérida*, al final de la narración, se atreve a colocar los cuerpos de sus obispos *(sanctorum corpora)* al mismo nivel

que las reliquias de santa Eulalia, con quien comparten la capacidad de hacer milagros y de atraer peregrinos.

Los peregrinos ansían la salvación, buscan curar su salud, física y espiritual. A veces, su afán por obtener ese beneficio que la presencia de los santos restos les proporciona, les lleva a buscar para sí restos sagrados. Los peregrinos eran, potencialmente, traficantes de reliquias. La práctica había sido limitada por la legislación romana que prohibía el traslado de tumbas y la fragmentación de cadáveres, pero el afán popular por los objetos sagrados había generado «reliquias de contacto y proximidad»: una piedra, un poco de tierra o un trozo de madera, un fragmento de tela restregado contra la tumba se consideraba impregnado del poder que allí emanaba. El uso que a esas reliquias de nueva creación se les diese por parte del peregrino y del fiel devoto podía ser diverso, desde su comercialización a la construcción de un altar en la vivienda de su dueño o su uso con fines propiciatorios. Una preciosa referencia de Gregorio de Tours abunda en este último aspecto. Según este autor, en Osen, lugar no identificado en el entorno de la Baetica occidental, había una fuente cristiana prodigiosa de la cual la multitud de los fieles se llevaba gran cantidad de ánforas llenas de agua. El milagro que al autor le interesa es que el nivel del agua nunca disminuye, y no indica si la fuente se asocia con un lugar de culto martirial o de otro tipo, pero sí nos dice que el agua se la llevan a sus casas para atender a su salud y para *agros vineasque aspersione*. El recuerdo de esta prodigiosa fuente lo recoge también Ildefonso de Toledo en su largo tratado sobre el Bautismo; en su caso, no da referencia alguna a su ubicación, pero sí presenta un vivo paisaje del comportamiento de los fieles que podemos asimilar al bullicio de la peregrinación: «No basta para aumentar la importancia del milagro que las aguas nazcan del polvo de las piedras que dan aridez al paraje, sino que resulta tanta la abundancia que no pueden calcularse de modo fijo los miles de vasos que la fe de los pueblos fieles puedan sacar de ella. Debido a la adhesión a la fe, se entra a la fuerza, se acercan a porfía, se saca en abundancia, y en el tropiezo de idas y venidas, por cuanto se impone la piedad, la fe no advierte las molestias de la innumerable concurrencia. Con las frecuentes apreturas se quiebran los vasos; y se derrama tan constantemente el agua sacada que el pavimento se convierte en un ba-

rrizal». El agua milagrosa de la fuente sagrada puede responder a otro nivel de religiosidad, con indudables raíces precristianas, pero el comportamiento del devoto sería el mismo que respecto a otro tipo de reliquia comparable.

Llegado a su destino, el peregrino se ve inmerso en un cúmulo de rituales y prácticas que superan su iniciativa individual. Se deja llevar por procesiones, bailes que en ocasiones, como hemos visto, se merecen la reprobación de la jerarquía por sus excesos festivos, paganizantes o supersticiosos. Según su nivel social, el peregrino asiste o participa de manifestaciones ostentosas, ya fuesen de familias laicas poderosas, o de la misma jerarquía episcopal, de competencias de intereses de quienes quieren marcar una mayor proximidad o intimidad con el santo. Pero también va a reforzar sus convicciones religiosas, a educar su fe en la participación colectiva. El peregrino, que es por definición alguien que se enfrenta a un viaje donde puede sentir el asalto de la soledad, independientemente de que según su condición social viajase acompañado de un amplio séquito, ha de sentirse, en el lugar de su devoción, partícipe de una solidaridad, de formar parte de una colectividad espiritual, donde el peregrino se convierte en un cliente bajo la protección de su santo patrono.

En el culto del santo, el peregrino o el creyente que se acerca al santuario participa de una intimidad, de una individualidad con el santo, que se plasma en el momento de su postración ante su tumba o ante el altar de sus reliquias. Pero no sólo pide. Como compensación de aquello que pretende obtener asume que debe aportar una contrapartida. El regalo, la ofrenda en cualquiera de sus formas, es parte esencial de la cultura del periodo. La obligación del regalo afectaba a todos los grupos sociales: era necesario entre iguales como parte de la *amicitia,* pero especialmente entre aquellos que mantienen relaciones asimétricas. Los peregrinos, y en general los creyentes, establecen con el santo una relación que también necesita del intercambio de bienes, una medida de la *unanimitas,* de la identidad de sentimientos. Sabemos que los grandes centros religiosos de peregrinación recibían donaciones especialmente generosas. Quizá la noticia de la *Historia Pseudo-Isidoriana* sea falsa, pero su autor, en el siglo XI, consideraba que el godo Teodorico había llevado a la basílica de Santa Eulalia el bo-

tín arrebatado a los suevos tras la batalla del Órbigo. Si tenemos en cuenta que desde entonces Mérida puede ser considerada una ciudad visigoda, tampoco sería descabellado que Teodorico hubiese pretendido ganarse a la mártir y a la ciudad con ese gesto generoso. Pero, aunque no tan generosas como la aquí supuesta, las donaciones de los fieles debieron ser importantes, por parte de quienes esperan conseguir algo, y de los que, habiendo recibido el don solicitado, manifiestan su agradecimiento por medio de donativos y exvotos.

Probablemente el mejor testimonio de esta generosidad nos lo aporte de nuevo un texto jurídico. Entre las *Fórmulas visigodas,* la recogida con el número 8 describe el formulismo notarial para aquellos que deseando expiar sus pecados ofrecen a sus *patroni,* los mártires, una propiedad que ha de pasar a ser propiedad de la basílica que cobija sus reliquias: «A nuestros señores santos, gloriosísimos y felicísimos patronos nuestros, después de Dios, muy venerados, los mártires..., cuyas reliquias descansan en la basílica fundada en tal sitio, nosotros pecadores, siervos vuestros, deseando expiar nuestras malas acciones y librarnos de la carga de nuestros pecados, con el auxilio de vuestras oraciones, pequeños dones os ofrecemos en correspondencia de los grandes beneficios que nos hacéis. Sabemos que ninguna cosa mundana ni haber necesitáis, premiados como os encontráis en el cielo, porque Dios os ha santificado; por lo mismo, lo que os damos es para alimentar el alumbrado del templo, para los pobres y para cuantos hacen servicio diariamente en la basílica; y lo concedido está en el sitio tal, posesión nuestra, con los esclavos y [...]. Todo ello pase a ser propio de la basílica y para lo que va destinado; libre de todo entorpecimiento episcopal...». Al margen de formulismos, el texto recoge la mayor parte de los aspectos que la devoción a los santos implicaba, incluido el testimonio de la importancia que debieron tener las donaciones piadosas a favor de las basílicas de los mártires. La advertencia sobre la intromisión episcopal encaja en la pugna por el control de las reliquias que enfrentaba a la jerarquía episcopal con fundadores privados y, por qué no, en la rapacidad individual de los prelados que los concilios hispanos del periodo recuerdan frecuentemente y a la que hemos aludido ya en otro contexto. La fundación de un templo bajo la advocación de un mártir, con la pre-

sencia de reliquias más o menos fidedignas, era una garantía de ofrendas, que incluso en las iglesias más ínfimas serían una parte importante de los ingresos del clero. Si, además, esta iglesia se convertía en centro religioso de una comarca, su competencia con otras iglesias pasaba a ser «desleal».

Este mecanismo fue sin duda importante. Las pequeñas ofrendas no eran desdeñadas, pero el recuerdo en el testamento, o las grandes cesiones de los más acaudalados, acababan convirtiéndose en objeto de disputas. Está claro que todos los fieles formaban parte de este esquema, pero la iglesia que contase con un lugar sagrado privilegiado, con un mártir afamado capaz de atraer peregrinos de un entorno lo más amplio posible, podía asegurarse la multiplicación de sus ingresos.

Los restos del paganismo

El concilio III de Toledo del año 589 reconocía en su canon 16 que el sacrilegio de la idolatría estaba muy extendido por la Gallia y por toda Hispania. Recién convertido el reino al catolicismo, se establece que los obispos en sus diócesis, en colaboración con los jueces locales, investiguen la amplitud del citado sacrilegio y lo exterminen, aplicando a quienes lo practican las penas correspondientes. Aunque el énfasis que la legislación civil y eclesiástica van a poner en la persecución del paganismo en ningún caso alcanza al que hemos visto para el judaísmo, la colaboración entre el rey y la Iglesia pone de nuevo de manifiesto esa comunidad de intereses. Sin embargo, el *idolatriae sacrilegium* del canon es una referencia imprecisa, por cuanto en ningún caso especifica a qué tipo de prácticas se está refiriendo. Debemos descartar prácticas concretas de la religión clásica, pues cualquier práctica formalizada hacía mucho tiempo que había desaparecido. Por lo tanto, el texto probablemente alude a un conjunto de divinidades menores, indefinidas, de origen impreciso, a las cuales se asocian una serie de prácticas mágicas ancestrales, propiciatorias o denigratorias; y a una serie de supersticiones que, en unos casos, enlazarían con creencias clásicas muy arraigadas y, en otros, con tradiciones campesinas de más lejana procedencia.

Se prevé en el canon que obispo y juez puedan ser poco diligentes a la hora de buscar o identificar tales prácticas. Tal falta de celo probablemente tenía como principal motivo la dificultad de discernir la corrección o incorrección de ciertas prácticas. En este sentido, es necesario anotar que nuestro conocimiento sobre el comportamiento religioso cotidiano de las poblaciones hispano-visigodas es prácticamente nulo. Los comportamientos religiosos populares a duras penas se nos transmiten en la literatura del siglo VII. Seguramente estaban tan contaminados de elementos teológicos vulgares, de supersticiones apegadas a fenómenos atmosféricos, de ritos propiciatorios de origen agrario, de sincretismos paganizantes, que sería difícil diferenciar el límite exacto entre lo erróneo y lo aceptable, dependiendo tal calificativo, en muchos casos, de la apreciación subjetiva del encargado de la vigilancia. Más aún, cuando la legislación visigoda recoge reiteradamente la propia participación del clero en esas prácticas mágicas e idolátricas, lo que añadía otro elemento de subjetividad a la hora de emitir un juicio sobre la idoneidad de los usos. El concilio de Agde, en el año 506, reprobó ya el uso de las sagradas escrituras como un medio de adivinación, estableciendo que debían ser quemados todos los libros sobre magia; tales prácticas seguían vigentes en el siglo VII. En el canon 29 del concilio IV de Toledo de 633, se constata que obispos, presbíteros y diáconos, así como otros ordenes clericales, consultaban a «magos, *aut aruspices aut ariolos, aut certe augures vel sortilegos* o a los que profesan artes ocultas, o a algunos otros que ejercen cosas parecidas». Este catálogo de personajes probablemente no responda exactamente a realidades vigentes, parece más bien un extracto de las *Etimologías* de Isidoro, quien, no debemos olvidarlo, presidió este concilio, pero responde a un temor y a una realidad: la participación del clero en las prácticas mágicas que se están condenando. Parece que el fenómeno se prolongó hasta finales del reino visigodo. En el concilio XVII de Toledo, celebrado ya en el año 694, se denuncia que algunos obispos «que debían ser predicadores de la verdad, y de cuya boca debían aprender la ley de la verdad las masas populares», no sólo hablan a los hombres con engaño sino que llegan a celebrar la misa de difuntos por los que aún viven, con la intención de provocarles la muerte. Este último ejemplo probablemente sea extremo y altamente sofisticado

pero es una muestra de hasta qué punto aquellos que debían perseguir las prácticas denunciadas por el concilio se veían inmersos en las mismas.

Siguiendo las normas que ya había conocido la legislación imperial, el concilio del año 589 recordaba la responsabilidad que los grandes propietarios tenían sobre el control de las prácticas religiosas de sus dependientes, y en este caso se les amenazaba con la excomunión si no se cuidaban de prohibir tales prácticas *familiae suae*. En este caso, la referencia del concilio III de Toledo nos lleva a otros dos problemas igualmente esenciales para entender la pervivencia de las formas paganas, o al menos la proliferación de formas de religiosidad popular que la Iglesia no consideraba adecuadas. En primer lugar, la responsabilidad de los propietarios en la vigilancia de las prácticas religiosas de sus dependientes no debe entenderse como un derecho sino como una muestra de la debilidad que aún tiene la implantación de estructuras eclesiásticas en el medio rural. Evidentemente, esta debilidad suponía una incapacidad de control sobre amplios sectores de la población, precisamente aquella, la población campesina, donde las formas ancestrales de religiosidad, apegadas a prácticas mágicas y supersticiosas, se han manifestado siempre más persistentes. En segundo lugar, podemos discutir si los mismos grandes propietarios se diferenciaban en cuanto a sus prácticas religiosas de aquellos sobre los que debían ejercer la vigilancia. Ya hemos anotado que el mismo clero participaba de prácticas mágicas, y en fecha tan tardía como el año 693, el canon segundo del concilio XVI de Toledo habla de los que caen en tales prácticas *cuiuscumque sint generis aut conditiones*, estableciendo penas particulares *si nobilis persona fuerit*. Sólo la más alta aristocracia estaría interesada en investigar sobre el infortunio futuro de los reyes con la esperanza de conseguir el trono para sí, al tiempo que lanzaban maldiciones contra el príncipe. Curiosamente, tanto los obispos como el rey anatematizaban tales prácticas porque están convencidos de que esas consultas y maldiciones son eficaces, con lo que ponen de manifiesto que también ellos participan de esas creencias. El concilio de Mérida de 666, en su canon 15, se hace eco de las quejas de algunos presbíteros que, tras enfermar, culpan de sus males a los miembros de la *familia ecclesiae,* a los que acusan de haber usado contra ellos *maleficium;* ante

tales acusaciones los obispos decretan que se investigue y, caso de comprobarse que es cierto, se castigue en consecuencia. De nuevo, la jerarquía eclesiástica participa de la creencia y de la eficacia de tales prácticas. Por lo tanto, las prácticas que llamamos paganas no son patrimonio de los rústicos, por más que en este caso tales usos fuesen aún parte esencial de su visión del cosmos y de su universo cotidiano, sino que bajo formas supersticiosas más o menos sofisticadas y con prácticas más o menos formalizadas alcanzaban a todo el espectro social.

¿Cuáles son esas prácticas? Mientras el canon 16 del concilio III de Toledo ha hablado de forma abstracta de *idolatriae sacrilegium,* lo que es poco indicativo, el último canon de este mismo concilio, el 23, encarga a sacerdotes y jueces extirpar las costumbres irreligiosas que practica el vulgo; de manera concreta condena el comportamiento de la gente que, cuando acude a los oficios divinos en honor de los santos, se entrega a danzas y cantos indecorosos. Casi en las mismas fechas, Liciniano de Cartagena, en un texto que ya hemos citado, recordaba que algunos no asistían a los oficios litúrgicos, y no siempre porque se estaban ocupando en trabajos del campo o de la casa, que aunque prohibidos sería un mal menor, sino porque se entretenían en «bailar, saltar, y retorcer sus miembros mientras cantan canciones libidinosas». Tales danzas y cánticos fueron recordados en términos muy similares por Valerio del Bierzo a finales del siglo VII, en un testimonio que ya hemos recogido en otro contexto, considerándolas propias de los servidores del diablo. Probablemente, éstas fueran las prácticas más extendidas de lo que la Iglesia consideraba conductas sacrílegas en relación con la corrección religiosa. Se trata de una tradición festiva, incluso lúdica, en la práctica religiosa, que a la larga la Iglesia sería incapaz de atajar, optando a la postre por su asimilación por medio de romerías y festividades de los santos, donde se fueron integrando las tradiciones de la religiosidad campesina. El que tales danzas sean recordadas, especialmente, como propias de las celebraciones de los natalicios de los santos no debe ser visto como casual. Mientras que la figura de Dios era entendida en términos abstractos, asociada a un poder absoluto difícil de asimilar, los santos se manifestaban más asequibles. En ellos podía verse reflejado un sentimiento más popular, una proximidad que, a la postre, permitía

adopciones sincréticas, que la Iglesia asumiría a la larga como un mecanismo de evangelización.

Ese apego a prácticas festivas ancestrales tendría en la consulta de magos y adivinos un complemento que es puesto en evidencia igualmente por los cánones conciliares. Quienes realizan esas consultas son cristianos pues la pena prevista es el pago de una multa y la separación de la Iglesia. También eran cristianos los que celebran el quinto día de la semana en honor a Júpiter no trabajando, y los que celebraban las calendas de enero cantando el aleluya en la citada fecha. Una variante de estos cánticos puede ser los *funebre carmen,* que los parientes del muerto entonaban en los funerales acompañados por sus familiares y siervos entre golpes de pecho, y que fueron prohibidos por el canon 22 del concilio III de Toledo, alegando que no es propio de los cristianos pues parecería que carecen de la esperanza de la resurrección.

La legislación civil apunta en el mismo sentido que los testimonios conciliares. El *Liber Iudiciorum* no aborda el problema de la práctica pública del paganismo, tampoco lo había hecho anteriormente el *Breviario* de Alarico, sin duda porque, al menos a los ojos de los agentes del Estado, tales prácticas habían desaparecido. Sin embargo, la magia y la adivinación, que son concebidas como parte de la práctica privada, sí preocupan al legislador civil. De hecho, el concilio V de Toledo se ocupaba de aquellos que consultaban a magos para conocer los destinos del rey; evidentemente esto hacía, como había ocurrido en el Bajo Imperio, que tales prácticas se convirtiesen en un delito político, además de religioso. Consecuente con este principio político, la primera ley del código legal visigodo relativa al tema (*LV* VI, 2, 1) condenaba a los adivinadores *(ariolos, aruspices vel vaticinatores)* y a los que los consultaban, quienes, caso de ser libres, perdían sus propiedades y su libertad; caso de ser esclavos, eran torturados y vendidos en el extranjero. En los años veinte del siglo VII, el obispo Marciano de Asti fue depuesto de su sede acusado de falsos crímenes, entre ellos el de haberse dirigido a una adivina, de nombre Simplicia, pidiéndole su augurio sobre la vida del rey y sobre la suya propia; a consecuencia de tales acusaciones, un concilio celebrado en Sevilla, del cual no se han conservado actas, le depuso y nombró obispo en su lugar al acusador, Habencio. El caso se conoce por la sen-

tencia exculpatoria que años después habría dictado el concilio VI de Toledo, y cuyo interés es indudable al darnos cuenta, por un lado, del procedimiento seguido ante una acusación de este tipo, y por otro, al mostrar un ejemplo único de una consulta privada a un mago, en este caso una mujer; es interesante anotar que los testigos se retractaron de que Marciano hubiese consultado a la adivina sobre su vida o la del rey, pero no del hecho mismo de la visita, que implicaría una consulta de algún tipo. El texto no nos cuenta si se siguió persecución contra Simplicia.

La siguiente ley de *Liber* (*LV* VI, 2, 2) se ocupa también de las consultas que se hacían a *divinos, aruspices, vaticinatores* y *auguriis,* pero, en este caso, es especialmente interesante anotar que eran los jueces quienes, incapaces por sus pesquisas de probar los delitos de los acusados, acudían a estos adivinos para que les ayudasen a probar tales culpas. El argumento de la ley contra estas faltas es evidente: no puede probarse la verdad acudiendo a la mentira. El legislador argumenta ahora de una forma mucho más categórica, con principios absolutos: la única pugna verdadera es la que enfrenta a Dios con el demonio; todo lo que no entra en la categoría de lo divino, de las prácticas queridas por Dios, es una manifestación diabólica. Los magos, en cualquiera de sus formas, son representantes del demonio, y los que siguen sus indicaciones y consejos están de su parte. Sobre cuáles eran las técnicas de adivinación empleadas por cada uno, las fuentes no nos dicen nada; podemos poner en duda la utilización del catálogo de formas mágicas y adivinatorias recogido por Isidoro en sus *Etimologías*. Probablemente, en el siglo VII, las formas clásicas estaban ya bastante degradadas y las distintas categorías mencionadas aún en los concilios y en la legislación visigoda no se corresponderían con una pervivencia de las sofisticadas técnicas de cada una de ellas, aunque su importancia social parece grande y sin duda había diferencia entre unas y otras. De igual modo, aunque sabemos que los clientes podían tener cualquier origen social, ignoramos cómo eran reclutados estos magos, cómo se instruían y en qué medida su actividad era reconocida en su medio social o, si por el contrario, se movían en una marginalidad vergonzante.

El resto de las leyes del código son de un tono similar, en cuanto muestran que la mayor preocupación de las autoridades civiles

es reprimir aquellas prácticas de las cuales se pueda derivar un perjuicio, ya sea al Estado o a terceras personas. Así, eran condenados los que, por medio de encantamientos o invocaciones a los demonios, atraían tormentas sobre las cosechas o perturbaban las conciencias de hombres y mujeres, y aquellos que, en reuniones nocturnas, sacrificaban a los demonios (*LV* VI, 2, 4), término que muy probablemente está definiendo sacrificios o ritos paganos. Igualmente eran condenados quienes por medio de *maleficium aut diversa ligamenta* dañaban a hombres o animales, llegando a causarles la muerte, o traían ruina a los campos y cosechas (*LV* VI, 2, 5). La ley condenaba igualmente a quien robaba un ataúd con fines mágicos (*LV* XII, 2, 2). Estas prácticas estaban íntimamente asociadas con otras más prosaicas, como el envenenamiento, ya fuese con la intención de causar la muerte (*LV* VI, 2, 3) o para, mediante pociones y maleficios, impedir que un marido denunciase a su mujer adúltera (*LV* III, 4, 13); en estos casos, el recurso a hierbas y pócimas, cuyo conocimiento probablemente estaba reservado a unos pocos, lo asimilaría a las prácticas de los magos. La misma situación se repetiría en el caso de los brebajes proporcionados a una mujer con el objetivo de procurar un aborto (*LV* VI, 3, 1), donde evidentemente son castigados quien proporcionaba el remedio y quien lo solicitaba.

De la lectura de la legislación, tanto eclesiástica como laica, se ha querido concluir que a finales del siglo VII se habría producido una revitalización de las prácticas paganas. Para vislumbrar lo que hay de lugares comunes legislativos y lo que es un reflejo fidedigno de la realidad, debemos contrastar la información de los concilios con otras fuentes. En este mismo periodo, los textos de Valerio del Bierzo evidencian que ciertamente en el medio rural del noroeste hispano las prácticas de tipo precristiano seguían vigentes, como cuando da cuenta de la destrucción de un altar pagano situado en lo alto de una montaña. Valerio puede ser visto como un misionero, ciertamente peculiar, pero sus labores incluyeron la extensión del cristianismo en zonas marginales donde la presencia del mismo sería en este momento muy escasa. Es probable que la reaparición de cánones contra la idolatría y las prácticas paganas a finales del siglo VII no se deba tanto a una revitalización de cultos ancestrales como a una mayor información sobre áreas marginales

que llegaba hasta la jerarquía y provocaba su reacción por medio de cánones conciliares. Esto justificaría esa aparente relación que desde Toledo se hace entre las formas idolátricas y la población servil, por extensión de baja extracción social, o con áreas marginales a las que no llegaba ni el control eclesiástico ni el político, donde se habían refugiado los magos y adivinos, que además habrían visto sus prácticas paulatinamente contaminadas de creencias judías y cristianas. En un área marginal, quizás en el entorno palentino, parecía moverse en el siglo anterior el Toribio al que Montano de Toledo elogia porque gracias a su diligencia y cuidados *idolatreiae error abscessit* y por su esforzada labor habría ganado para una vida ordenada los *feroces animos* de sus convecinos. Y, de igual modo, en zonas de la Cantabria interior o del actual entorno riojano, se desarrollaría la actividad misionera de Emiliano, de quien Braulio de Zaragoza nos cuenta su constante pugna con los demonios, detrás de los cuales muy probablemente se escondían divinidades locales.

Cuando el canon segundo del concilio XVI de Toledo, ya en el año 693, vuelva a ocuparse del tema, da la sensación de ser un problema del que siguen llegando noticias, probablemente desde lugares cada vez más recónditos. Los obispos reconocen que sobre la extirpación de estos sacrilegios se han promulgado ya muchos edictos en diversos concilios, que han vuelto sobre ellos y que encontrándolos razonables reiteran lo que allí se estableció: que los obispos, presbíteros y jueces vigilen tales actos y castiguen a quienes los realizan. La lista de imposturas ahora anotada parece igualmente recogida de esos cánones anteriores: «adoradores de ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas, adoradores de los lugares sagrados, de las fuentes y de los árboles, augures y encantadores, además de otras muchas que sería largo narrar». Sólo un elemento nuevo es incluido ahora, todas las ofrendas *(oblata)* presentadas a los ídolos serán llevadas a las iglesias vecinas, quizá para purificar y trasladar su culto al verdadero Dios. El canon da a entender que la jerarquía no era tan dura y exigente con las prácticas de los fieles como sería necesario.

Sin embargo, las claves para entender cómo y por qué las distintas prácticas que genéricamente llamamos paganas han pervivido hasta finales del reino visigodo no están en los cánones sino en

el *Tomus* presentado por Egica a la asamblea de los obispos, y su diagnóstico sobre las causas de la persistencia de usos paganos podría ser suscrita por cualquier estudioso moderno: la falta de organización eclesiástica y la indisciplina, la ignorancia y falta de preparación del clero. En un momento del texto, se queja el rey de que muchas iglesias fundadas en lugares aislados de las diócesis están abandonadas, sin tejado, próximas a derrumbarse, no ofreciéndose en ellas sacrificios con asiduidad. En fechas tan tardías, la Iglesia no era capaz aún de mantener una estructura eclesiástica estable en los medios rurales, incluso donde había fundaciones la Iglesia se veía obligada a encomendar varios templos a un mismo presbítero, y en esas circunstancias, se lamentaba el rey, era imposible atender correctamente a su servicio. El *Tomus* responsabilizaba de tal situación a los obispos e instaba a que, de acuerdo a las normas establecidas, se proveyese a su reparación. Aunque en el texto no se establece ninguna relación, a continuación se trataba la necesidad de extirpar la *idolatria vel diversos diabolicae superstitionis errores,* y para ello debía castigarse con rigor a los obispos que toleraban la práctica de estos crímenes o que, a sabiendas de que se practicaban en sus diócesis, se desentendían de su erradicación. Tendríamos así dos elementos esenciales que serían percibidos por los mismos contemporáneos. Por un lado, la amplitud y complejidad del propio territorio, con importantes áreas marginales a donde la organización eclesiástica aún no llegaba, o donde los obispos mostraban poco celo en mantenerla. Por otro, el mismo desinterés de clero y jueces en su persecución, esto se debería en parte, como ya dijimos, a su propia incapacidad para discernir muchas de esas prácticas, a su incapacidad para corregir los usos populares, que la mayoría de las veces serían practicados por individuos formalmente cristianos y, sobre todo, a que sus preocupaciones inmediatas tenían otros puntos de atención que las costumbres de unos rústicos que habitaban áreas marginales. Los idólatras eran un problema, al igual que los judíos o los herejes, porque su existencia y sus prácticas provocaban, en la misma percepción de Egica, la ira de Dios y su castigo, pero eran un problema menor. De hecho, en términos comparativos, las penas previstas para los acusados de prácticas paganas y para los obispos y jueces tolerantes no eran excesivamente duras.

Evidentemente, éste es un problema de largo alcance. Es especialmente significativo sobre este particular el concilio XI de Toledo del año 675. En el canon segundo se recuerda que quienes han aceptado el oficio de la predicación no deben descuidar con otras ocupaciones el estudio de las cosas sagradas y, de manera más precisa, se establece el deber de los metropolitanos de vigilar sobre los obispos de su provincia y sobre los demás eclesiásticos, y el de los obispos sufragáneos sobre todo el clero que les está encomendado, para que, con su instrucción, la ignorancia de éstos sea sustituida por las enseñanzas de la ley divina. De la lectura del canon se desprende que el clero no siempre se prestaba voluntariamente a estas enseñanzas, por lo que en tal caso los remisos debían ser obligados a dedicarse al estudio. El canon tercero, como habían hecho por ejemplo el 2 y el 13 del Concilio IV de Toledo en 633, se preocupaba de que los ritos litúrgicos fuesen idénticos en toda la provincia, y quien los practicase de otro modo al que se usaba en la iglesia principal debía ser llevado junto a su metropolitano para ser corregido con la penitencia, y allí *necessariam officiorum doctrinam studiose addisca;* de donde se deduce que no era un problema de heterodoxia, sino de ignorancia. Sin embargo, los obispos en general son presentados con una preocupación mayor por sus asuntos personales que por los asuntos religiosos de su sede y por la educación de su clero. En el canon 4 se reprobaban las constantes disputas en que se veían envueltos los obispos entre sí, mientras el canon 5 denunciaba los abusos que cometían aprovechándose de su cargo y como *subito religionis mutant proposito*. En el mismo sentido apuntan los cánones 6 a 10, preocupados igualmente por los abusos de obispos y clérigos, por la aceptación o exigencia de regalos o dinero a cambio de los sacramentos o por la compra de las dignidades eclesiásticas. El concilio muestra, en suma, un largo catalogo de actitudes de indisciplina, relajación de las obligaciones religiosas y desconocimiento del propio oficio que quizá no alentasen directamente las prácticas paganas, pero que, sin duda alguna, impedían el correcto control de los usos cotidianos.

El caso del concilio XI de Toledo es excepcional por el número de cánones interesados en el particular, pero legislación de tema similar fue muy común en el periodo. Por el concilio XIII de Toledo del año 683, en su canon 7, sabemos que en ocasiones las di-

sensiones entre los miembros del clero, obispos o clérigos de diverso rango, se resolvían desnudando los altares, despojándolos de los ornamentos sagrados, que a veces sustituían por *lugubri veste,* llevándose las lámparas e impidiendo la celebración de los ritos. Y en el año 694, los cánones 2 y 6 del concilio XVII de Toledo vuelven a manifestar que los usos litúrgicos estaban lejos de haberse unificado. Usos litúrgicos que además, ya lo hemos anotado, presentaban un carácter mistérico, exclusivista y distanciador, poco adecuado para atraer a una masa de creyentes escépticos y poco preparados.

Curiosamente, los escritores del periodo visigodo católico no fueron muy dados a dar cuenta de las prácticas religiosas de sus contemporáneos. No existe en el siglo VII ningún texto equiparable al tratado *Sobre la corrección de los rústicos* de Martín de Braga, quien en el siglo VI había descrito un largo catálogo de los usos paganizantes de los rústicos de Gallaecia, y únicamente Isidoro parece haber dedicado su atención sobre el particular. Sin embargo, sus escritos sobre sibilas y magos, sobre los paganos o sobre los dioses de los gentiles son, como hemos dicho, de poca utilidad al estar construidos con un afán enciclopedista y manifestar escasa relación con la realidad inmediata. Esto no impide que, incluso en las *Etimologías,* Isidoro muestre una clara preocupación por la pervivencia de prácticas ancestrales y supersticiosas. Isidoro sostiene su convencimiento de que la idolatría y las artes mágicas, y por tanto todas las prácticas asimilables, proceden del demonio, idea que ya había enfatizado Martín de Braga y que era un lugar común en la literatura cristiana. En *Las sentencias,* equiparará a paganos y herejes como parte de las huestes del demonio, al mismo tiempo que, en *Los sinónimos,* manifiesta que la ignorancia es el mayor peligro para la rectitud de la práctica religiosa; en su apreciación, conocer la naturaleza y explicar los fenómenos naturales es la manera de alejar la superstición, y en algunas ocasiones hará esfuerzos por aclarar racionalmente algunos de estos fenómenos, por ejemplo explicando los eclipses, o diferenciando la astronomía y la astrología. Sin embargo, tal conocimiento no debe proceder de las lecturas profanas, que en general les están prohibidas a los cristianos, pues no sólo se sacrifica a los demonios ofreciendo incienso, sino aceptando sus afirmaciones, consejo similar al que da a los

monjes, al decirles que no deben leer libros paganos, pues es preferible ignorar sus perniciosas doctrinas que caer en sus errores. La educación del clero sería así el mecanismo más eficaz para controlar la superstición, para huir de ella y para poder identificarla; sin embargo, es poco probable que estos escritos de Isidoro saliesen de un estrecho círculo y llegasen a influir en el bajo clero, ni siquiera en buena parte de los obispos. Sin duda alguna, los sermones habrían servido para educar al pueblo. El concilio de Valencia del año 549 había reconocido que algunos abrazaban la fe tras oír la predicación de los obispos, pero la capacidad de buena parte de éstos y del resto del clero hemos visto cómo ha sido puesta en entredicho por los concilios. Las fuentes visigodas apenas han transmitido sermones u homilías y sólo Ildefonso de Toledo se preocupa de instruir en la manera de predicar la palabra a aquellos que, procedentes de la gentilidad, se resisten a llegar al conocimiento y a la fe de Dios.

Los comportamientos religiosos son mucho más complejos que la mera aceptación de un conjunto de creencias. Se incardinan en un todo unitario, en una percepción del cosmos que no puede ser alterada de la noche a la mañana por un acto formal de conversión intelectual. Suponen comprometer un modo de vida, unos componentes psicológicos individuales y colectivos que suelen ir asociados, especialmente en los entornos campesinos más marginales, a estructuras agrarias, sociales y familiares que forman un conjunto difícil de disociar. El cristianismo representaba, en estos entornos, una institución impuesta. Hemos visto cómo la mayoría de los que participaban en estas prácticas eran formalmente cristianos, a los que Julián de Toledo llamaría falsos cristianos; mientras que los usos tradicionales eran una costumbre de larga duración que colocaba al individuo en un orden equilibrado, lo que en la práctica desembocaba en una resistencia a la conversión, y una pervivencia de sus usos tradicionales. A la larga, la Iglesia visigoda se vio incapaz de anular los usos que reprobaba, el clero participaba de ellos y paulatinamente se fueron aceptando hasta resultar imposible diferenciar el origen de muchos elementos; con un carácter general se puede discutir si el culto a las reliquias debe más o menos a las creencias populares, pero puede estar más claro que ofrendas votivas, coronas, cruces, velos, etcétera, sustituían los viejos altares de

los dioses, o los lugares sagrados ancestrales, por los altares de los santos. Si los dioses pudieron ser sustituidos por los santos, conocemos también numerosos ejemplos de cómo los viejos santuarios paganos vieron superponerse iglesias cristianas. De manera particular tenemos el relato de Valerio, aún a finales del siglo VII, cuando construyó una capilla a san Félix donde antes había un altar pagano, pero la arqueología aporta numerosos ejemplos más.

Monacato

Los testimonios sobre el monacato hispano anteriores al siglo VI son pobres, especialmente si los comparamos con otras zonas del occidente romano, caso de la Gallia o Italia. La primera experiencia monástica hispana se vio profundamente influida en su evolución por el fenómeno priscilianista, lo que provocó que la experiencia ascética generase, en muchas zonas, sospechas que no facilitarían precisamente su desarrollo. Además, la inestabilidad política del siglo V y los avatares sociales que vivió la península Ibérica en ese periodo, tampoco debieron facilitar la estabilidad de las comunidades ni el desarrollo institucional. A comienzos del siglo VI la situación cambió. A un periodo del cual se ha perdido toda continuidad informativa, sucede otro con una relativa abundancia de documentación, que además coincide con la reanudación de la actividad conciliar.

La primera gran influencia que registra el monacato hispano debe buscarse en la Gallia, y quizá sólo sea una casualidad que llegue casi al tiempo que los visigodos se convertían en dominadores políticos de la península Ibérica. El concilio de Tarragona del año 516, en su canon 11, estableció que se siguiesen las prescripciones legisladas por los cánones de las iglesias de la Gallia cuando se quiso regular la actividad de los monjes fuera del monasterio y la obediencia debida al abad. Unos años después, en 546, en un concilio celebrado en Lérida se establecía que, en lo relativo a los monjes, se siguiesen los decretos de los concilios galos de Agde y Orleans, celebrados respectivamente en los años 506 y 511. Aparecen ya, en esos momentos, algunos de los elementos que van a definir la tradición monástica posterior: la sumisión disciplinar al obispo y,

frente a ella, la independencia patrimonial de los monasterios. Estos elementos bien pueden proceder de la doctrina elaborada al norte de los Pirineos por los autores del periodo precedente, especialmente Casiano y Cesáreo de Arlés, los mismos autores a los que se recurriría cuando se buscaba una norma de conducta para los monasterios, norma que el obispo debe aprobar. No tenemos constancia aún, para estos momentos, del uso en los monasterios de un texto, de una regla ya normalizada, y es muy probable que se recurriese a un *codex regularum*, un libro recopilatorio de reglas, a las que se unirían textos de autores monásticos y vidas de monjes, de los que el abad haría un uso discrecional, resolviendo los problemas que fuesen surgiendo.

Pero la indudable influencia de la Gallia no fue la única, sino una más de las que durante este siglo VI van a dar forma al monacato hispano. Muy poco antes de que el concilio de Lérida remitiese a las normas emanadas de los concilios galos en lo relativo a los monjes y monasterios, el concilio de Barcelona, celebrado en el año 540, en su canon 10, había establecido que, acerca de los monjes, se observase lo preceptuado en el concilio de Calcedonia. Si tenemos en cuenta que los tres concilios son provinciales, que a los tres asisten los obispos de las tres sedes y que, incluso, los celebrados en Barcelona y Tarragona son presididos por el mismo obispo, el metropolitano Sergio, debemos entender que estas recomendaciones no son contradictorias, sino una búsqueda de soluciones en distintos lugares para resolver una problemática cuya casuística se incrementaba y complicaba día a día. Aun así, el influjo oriental no se redujo a unos cánones conciliares que podían llegar de mano en mano como parte de la legislación canónica, especialmente en el caso del concilio calcedonense, que fue aceptado casi en su totalidad por las iglesias occidentales. Oriente era la cuna de la anacoresis y de los primeros cenobitas, cuyas vidas habían sido tempranamente traducidas al latín y habían alcanzado una gran popularidad, en la que pudieron influir distintos personajes que en los siglos IV y V habían viajado desde Hispania a los grandes centros ascéticos de Oriente. Estos viajeros pudieron obtener información, asimilar influencias, adquirir experiencias que luego plasmarían, a su regreso, en unas formas monásticas concretas, sin olvidar la llegada de misioneros venidos de Oriente, que como el panonio Mar-

tín, llegado a Gallaecia en torno al 550 y, como vimos, responsable de la conversión sueva al catolicismo, fue igualmente famoso en su faceta de fundador de monasterios. Sabemos que Martín hizo traducir del griego una colección de máximas de los Padres del desierto egipcio, y aunque la fascinación literaria del ascetismo oriental no provocó una réplica automática, imposible por los condicionantes ambientales y sociológicos, su influencia evocadora se puede rastrear hasta los postreros escritos de Valerio del Bierzo a finales del siglo VII.

Con todo, en el caso de Gallaecia, cuando en el siglo VII dispongamos de una amplia documentación y una realidad monástica extensamente implantada, veremos cómo el modelo oriental ha quedado en un lejano horizonte utópico, imponiéndose las realidades locales, que generarán monacatos con una fuerte impronta regional. Sobre estas influencias orientales se puede aportar la insinuación de que el monasterio de Agali fuese fundado por orientales, pero sobre el particular se puede argumentar poco más que el carácter oriental de los santos Cosme y Damián, a quienes está dedicado, así como el origen griego del nombre Eladio o del mismo término Agali; pero tampoco aquí, como en la referencia ya anotada a Calcedonia, o en las evocaciones que de las disposiciones de Pacomio o Basilio encontremos en las reglas del siglo VII, debe buscarse una importación de estructuras, sino únicamente una inspiración, que en los aspectos prácticos era cada vez menos concreta.

África es, sin duda, la tercera referencia importante en este siglo. Las relaciones entre el cristianismo hispano y africano son muy antiguas y bien conocidas. En el ámbito monástico tenemos la referencia concreta de Ildefonso de Toledo, quien dice que un monje de nombre Donato, amenazado por los bárbaros, se trasladó de África a Hispania con setenta monjes y abundantes códices, instalándose con la ayuda de Minicea, una mujer de buena familia, con cuyo apoyo construyó el monasterio servitano en algún lugar próximo a la costa levantina. Donato sería, según el relato de Ildefonso, el primero que trajo a Hispania la costumbre de aplicar una regla. No sabemos de qué regla está hablando, pero es muy probable que se trate de textos agustinianos, que parecen influir en la producción literaria monástica posterior de Leandro e Isidoro. Esta in-

fluencia africana sería sin duda notable en el territorio ocupado por los bizantinos, pero aquí sólo podemos alegar la ascendencia evidente en los escritos de Leandro, quien por razones políticas pasó después a la zona visigoda. Hasta qué punto proliferó la vida monástica en este territorio controlado por los ortodoxos bizantinos, nos es desconocido. En cualquier caso, todo el sur peninsular debió vivir ese influjo y, en una fecha probablemente próxima a aquella en que Donato llega a la zona levantina, un abad de nombre Nancto llegó de África a la provincia Lusitania, instalándose en las proximidades de Mérida.

Un carácter más limitado y localizado tuvo probablemente la influencia céltica, que parece alcanzó a la costa de Lugo y Asturias en algún momento a mediados del siglo VI, con anterioridad al concilio II de Braga del año 572, donde ya está presente un obispo de nombre Mailoc en representación de la iglesia de Britonia, y que consolidó un monasterio/episcopado en la zona, cuyo alcance y proyección posterior se desconocen.

El efecto que esta multiplicidad de influencias produjo está por definir. Parece, en todo caso, que ninguna regla fue capaz de imponerse, no sólo sobre todo el territorio peninsular sino, ni tan siquiera, en una de las grandes zonas de influencia que hemos descrito aquí. Al contrario, y a pesar de la posible referencia del concilio de Lérida a la regla autorizada por el obispo, o de otra mención de Eutropio en su *De districtione monachorum,* parece que, en general, los monasterios se regían por un *codex regularum* que era consultado cuando se necesitaba resolver cualquier duda, situación que aún era común en el siglo siguiente. La regla de Benito de Nursia no alcanzaría ningún éxito especial en la península Ibérica, y tuvo que compartir protagonismo con textos, entre otros, de Casiano, Basilio, Pacomio, Agustín, Jerónimo o Cesáreo de Arlés. La referencia de Isidoro a una regla elaborada por Juan de Bíclaro debe entenderse como una adecuación para un monasterio particular, o con un carácter local, y su identificación con la *Regla de Macario,* o incluso con la *Regla del Maestro,* no dejan de ser hipótesis aventuradas poco fiables.

Frente a esta indefinición, propia de un proceso formativo, y que aún se mantendría en el siglo siguiente con esa presencia de manifestaciones regionales muy marcadas, el monacato del siglo VI

conoció mecanismos correctores de indudable eficacia. En primer lugar, la sumisión, en lo doctrinal y espiritual, a la autoridad del obispo, ya anotada con relación al concilio de Lérida y que parece generó una comunicación fluida entre el clero secular y el regular, como pondría de manifiesto la abundancia de obispos procedentes del medio monacal, e incluso, en el caso de Gallaecia, la consolidación como sede episcopal de la abadía de Dumio. Relación «amistosa» que no empañaría la nítida separación de patrimonios prevista en la legislación conciliar de los siglos VI y VII. Otro mecanismo limitador del libre albedrío de los monasterios fueron los concilios o conferencias regionales de abades, previstos en el concilio de Huesca de 598 como asambleas que reunían a obispos, abades, presbíteros y diáconos para debatir la oportunidad de los usos a seguir. Estas conferencias cuentan con antecedentes en concilios galos de este mismo siglo, y se han conservado algunas actas de los mismos; salvando las distancias, son antecedentes, o puntos de partida, de las reglas que conocerá el siglo VII.

La conversión de Recaredo al catolicismo, y con ella la acomodación de los intereses de la monarquía con los de la jerarquía católica, por un lado, y con la mayoría de la población, por otro, fue un momento fundamental en la normalización del monacato visigodo. Mientras que la escasísima información del siglo V y la poco más abundante del VI, en el periodo del reino arriano, nos está mostrando el proceso de recepción y asimilación de influencias exteriores, el periodo que sigue a 589 es rico en manifestaciones propias. En este periodo se va a generar una literatura monástica, especialmente unas reglas donde, sin dudar de las influencias normativas de origen diverso, se pretende dar respuesta a situaciones particulares, inmediatas. Esta nueva fase se apoya en la anterior: la aceptación de un fenómeno hasta cierto punto ajeno, una concepción espiritual, una forma de entender la religiosidad y las relaciones sociales del individuo; a lo que siguió su aceptación por parte de la jerarquía y la asimilación del fenómeno monástico en la casuística jurídico-legal. A partir de ahí, fue posible integrar la vida cenobítica en las estructuras de lo cotidiano, convertir el movimiento monástico en elemento de sociabilidad, incorporarlo en los mecanismos de producción y consumo, en las redes de poder; incluso, se pudieron transferir a los monasterios actividades con-

cretas, por ejemplo la educación y la cultura en su vertiente intelectual.

La elaboración de reglas en la tradición visigoda, y al margen posibles pérdidas, es un fenómeno tardío y la impresión que se obtiene de su lectura es que no pretenden tanto articular una realidad de futuro como regular o reorientar situaciones de hecho. Si dejamos a un lado la colección de recomendaciones que Leandro hace a su hermana Florentina, y que no es en realidad una regla monástica, tanto Isidoro como Fructuoso, y el autor o autores que dieron redacción a la *Regla común,* no hacen sino regular situaciones concretas. Isidoro lo dice expresamente en el preámbulo de su regla: «Son muchas las normas y reglas de los antepasados que se encuentran acá y allá expuestas por los santos padres, y que algunos escritores transmitieron a la posteridad en forma excesivamente difusa u oscura. Por nuestra parte, a ejemplo de estos, nos hemos lanzado a seleccionaros unas cuantas normas en estilo popular y rústico con el fin de que podáis comprender con toda facilidad cómo podéis conservar la consagración de vuestro estado». Fructuoso, por su parte, da a entender que no hace sino recoger de entre las reglas tradicionales aquello que pretende adecuado para ser seguido en el monasterio particular para el cual la escribe, lo que no impediría que más adelante tanto su regla como la de Isidoro se difundiesen en un ámbito regional amplio. Ese carácter de norma circunstancial que da respuesta a necesidades inmediatas se aprecia aún mejor en la *Regla común.* En sus dos primeros capítulos el texto deja claro que ha sido redactada para poner solución a una serie de arbitrariedades y abusos que habían provocado una alteración del concepto mismo de vida monástica. En primer lugar, para corregir las fundaciones establecidas arbitrariamente sin contar con la conferencia general, y sin ser confirmadas por el obispo según los cánones y la regla: «Suelen efectivamente algunos organizar monasterios en sus propios domicilios por temor al infierno, y juntarse en comunidad con sus mujeres, hijos, siervos y vecinos bajo la firmeza de juramento, y consagrar iglesias en sus propias moradas con título de mártires, y llamarlas bajo tal título monasterios. Pero nosotros a tales viviendas no les denominamos monasterios, sino perdición de almas y subversión de la Iglesia» (c. 1). En segundo lugar, para enfatizar cuáles son sus diferencias con otro tipo

de monasterios que, fundados en las ciudades por presbíteros seculares, son definidos como ajenos a la confederación de los abades y a la disciplina del obispo que vive según una regla, aquella misma que se está leyendo, siendo el obispo al que se debe obediencia probablemente el de Dumio.

Todas estas reglas presuponen, pues, realidades físicas establecidas. De hecho, cuando Isidoro redacta la suya, entre los años 615 y 619, y la de Fructuoso o la llamada *Regla común* regulan la vida monástica en el noroeste, en torno a 646 la primera, algo después la segunda, los monasterios son ya unidades patrimoniales que han generado una cantidad considerable de legislación conciliar y se han hecho un lugar entre las grandes estructuras propietarias del reino.

A mediados del siglo VI, en el año 551, la donación ya mencionada que Vicente, diácono y monje en Asán, hizo al monasterio en el cual profesaba, nos muestra cómo los monasterios se estaban convirtiendo, por acumulación de donaciones, en grandes estructuras propietarias. Situación que hemos visto recogida en el concilio de Lérida de 546, donde el principio de segregación llevó a que frente a la propiedad diocesana y las propiedades de las iglesias rurales se situasen los monasterios, consolidando su independencia patrimonial. Los concilios del siglo VII marcarán esa separación y mostrarán la preocupación de los obispos por no perder patrimonio en beneficio de los monasterios y, por supuesto, dejando clara su preeminencia doctrinal y jurisdiccional. Los concilios nos muestran igualmente cómo, en algunas ocasiones, los obispos no respetaban esa independencia, obligando a la asamblea episcopal, reunida en concilio, a poner remedio a las situaciones.

Con todo, a pesar de las referencias del siglo VI, la proliferación de monasterios debió ir pareja a la conversión de la monarquía al catolicismo. Juan de Bíclaro, en su crónica, nos dice que Recaredo apoyó la creación de iglesias y monasterios, y el concilio II de Sevilla, del año 619, se hacía eco de monasterios de fundación reciente junto a otros antiguos, al igual que se ocupaba de los problemas generados por las fundaciones de monasterios femeninos sobre cuya administración era necesario arbitrar. El tono del texto invita a pensar igualmente en un fenómeno reciente, aún no regulado jurídicamente por la Iglesia. Fue sin duda la proliferación de monaste-

rios lo que llevó a Isidoro, quien precisamente presidió como metropolitano el concilio de Sevilla de 619, a dar forma a una *Regla* que, como hemos anotado, evitase la confusión, diese unidad a las normas y adecuase a la realidad vigente lo que eran ideales abstractos y regulaciones no siempre coherentes. No está claro si el texto tuvo como destinatario original un monasterio concreto, como daría a entender una parte de la tradición manuscrita, pero parece razonable pensar que pudiese extenderse por un área geográfica amplia y que alcanzase fama suficiente como para ser copiado fuera de su entorno original. La regla isidoriana destaca por su moderación, pretende ordenar una vida innegablemente austera, pero con unas exigencias de trabajo, un sistema penitencial y un esquema de autoridad asequible a una gran mayoría de conversos.

Pero el monacato visigodo es un fenómeno social tan amplio que supera el mero carácter reglar o espiritual. Si tomamos la Regla de Isidoro como manual de economía doméstica, como tratado de administración de un espacio económico, vemos que está ordenando un espacio ideal que puede asimilarse perfectamente con una gran propiedad en la más pura tradición bajo-imperial. Esto se debe, por un lado, a que los monasterios no han generado todavía un espacio físico propio, sino que se han adaptado a la morfología de una *villa* tardorromana y han perpetuado, en la práctica, sus esquemas de distribución espacial y socio-económica. Por otra parte, la regla no sólo ordena un espacio físico, en el cual la clausura con el huerto, la estructura central del monasterio, se corresponde con la vivienda del *dominus* y sus dependencias anejas, sino que reproduce los mismos esquemas de relaciones sociales y de distribución de las funciones productivas.

El tipo de monasterio que hay detrás de la regla isidoriana implica aún un medio urbano próximo; de hecho, la regla prevé una dependencia urbana como extensión del monasterio mismo y, de igual forma, se pone de manifiesto un cierto nivel de economía monetaria, donde se contemplan ingresos en dinero y adquisiciones de alimentos, vestidos y cualesquiera otras necesidades, pagados igualmente con moneda, aspectos que se asocian mejor con una economía vinculada al mercado urbano que con la autosuficiencia ideal del medio rural. El concilio de Sevilla del año 619, anotaba igualmente que los monasterios femeninos de la Baetica tenían

propiedades en el campo y en la ciudad. Es el tipo de monacato que mejor encajaría con las zonas más romanizadas, donde las tradiciones sociales y económicas clásicas habían alcanzado un nivel de penetración más amplio. La Lusitania representa probablemente un medio con similar desarrollo, donde los monasterios conocidos a través de las *Vidas de los Padres de Mérida* encajarían en este modelo «suburbano», con intereses en el campo y en la ciudad.

De igual manera puede argumentarse sobre los monasterios de la Cartaginensis, en primer lugar los de Toledo y su entorno, conocidos especialmente por la presencia de sus abades en los concilios toledanos, de gran influencia en la Iglesia y en la corte pero que, salvo las escasas referencias que tenemos para Agali, son sólo nombres. Un ambiente disciplinar y espiritual muy similar parece vivir el monasterio Servitano, según se desprende de la lectura del *De districtione monachorum,* de Eutropio, que constituye un texto de gran valor para aproximarnos a los problemas disciplinares y vitales de uno de los monasterios más afamados de la Hispania visigoda. En este caso, el documento se fecha en torno al año 590, con anterioridad al texto isidoriano, pero el marco físico y cultural fue sin duda similar. Muy probablemente respondían también a este esquema los monasterios de la Tarraconensis, especialmente en el valle del Ebro, donde la Regla de Isidoro parece que fue conocida, y de hecho el concilio III de Zaragoza de 691, en su canon tercero, al pedir que los monasterios no se conviertan en hospedería de seglares, nos está describiendo una estructura monasterial absolutamente coherente con las disposiciones de la norma isidoriana.

De este hipotético reparto de un monacato que pudiese asimilarse al que la Regla de Isidoro parece representar, hemos dejado fuera el noroeste hispano, la provincia Gallaecia. Aquí la realidad monástica aparece más compleja por cuanto es más diversa. La Regla de Fructuoso, la *Regla común,* la llamada *Regla consensoria* y los escritos de Valerio presentan, para la segunda mitad del siglo VII en Gallaecia, un conjunto de testimonios, muy concentrados en un espacio reducido, que nos permiten valorar lo peculiar de este monacato, o monacatos. A través de la *Vida de Fructuoso,* un texto transmitido junto a las obras de Valerio, pero considerado hoy anónimo, conocemos la imagen de este asceta godo, su conversión y su celo fundador que le llevó a constituir monasterios no sólo en el

entorno de su provincia, sino a desplazarse incluso hasta Cádiz en el extremo sur de la Península, y que no reparó en buscar todo tipo de apoyos e influencias para sacar adelante sus fundaciones. Por la regla que lleva su nombre conocemos su ideal monástico: austeridad extrema, sometimiento absoluto a la autoridad, y un sistema penal y penitencial nada tolerante con la debilidad de los monjes respecto a cualquier transgresión de la norma monástica. Esta dureza viene marcada ya desde el ingreso en el monasterio, donde el aspirante a monje es sometido a pruebas por medio de privaciones, oprobios y afrentas humillantes, y sólo después de un año en esta situación, una vez valorada su conducta, se le permite el ingreso en la comunidad. Esta aceptación de la disciplina, de la dureza de la vida cotidiana, de la oración, del ayuno, define el monacato fructuosiano mucho mejor que cualquier referente espiritual. Y se confirma a lo largo de los capítulos del texto, donde cinco de un total de veinticuatro están directamente dedicados a legislar faltas; así el 12: «sobre los delitos», 13: «sobre los excomulgados», 14: «sobre los alborotadores y desenfrenados», 15: «del mentiroso, del ladrón, del que hiere a los monjes» y el 16: «de cómo evitar los vicios», a lo que se une que aquellos que son de tipo positivo, que se dedican a ordenar las actividades y comportamientos cotidianos del monasterio, suelen incluir las penas para quienes no los cumplan.

En cuanto al espacio que se está ordenando, Fructuoso se enfrenta a un medio físico más pobre, unas posesiones más dispersas y donde la imagen del monasterio compacto, con las dependencias próximas entre sí que da la Regla de Isidoro, se ha sustituido por una agregación de espacios más alejados entre sí. Sin embargo, en la práctica, ambos participan de una concepción similar en cuanto a la idea de lo que debe ser un monasterio, e incluso de una estructura básica común: presencia en el monasterio de una clausura y unos aposentos exteriores, donde la infraestructura de la que se parte es igualmente la *villa* bajoimperial, en muchos casos fortificadas en el Bajo Imperio por el peligro que representaban las invasiones y la conflictividad social. Les diferencia, como hemos visto, el rigor de la ascesis y del concepto de autoridad, por supuesto el medio físico: más rico en el ejemplo isidoriano, más pobre en aquel para el que Fructuoso redacta su regla, donde las dependencias de habitación y los espacios agrícolas, el huerto, no

pueden superponerse, probablemente por imposibilidad física, donde, además, la ciudad no parece ser una realidad próxima, como tampoco lo es la economía del dinero; el monasterio fructuosiano vive rodeado de aldeas y pequeños propietarios dispersos, como da a entender la misma regla.

Un mundo distinto es el presentado por la *Regla común*. Si en los ejemplos de Isidoro y Fructuoso nos encontramos ante un intento consciente de ordenar racionalmente un espacio y generar normas de autoridad, convivencia y espiritualidad para una comunidad de monjes constituida a ese fin, la *Regla común* es un intento de convertir en «monasterio» una realidad organizativa ya estructura, en lo social y en lo económico. Se trata de ordenar canónicamente a grupos familiares, y probablemente comunidades campesinas completas, que se organizaban como monasterios sin contar con autoridad religiosa alguna. Esta regla dedica buena parte de sus capítulos a ordenar esta situación peculiar, y bajo enunciados que pueden ser comunes a los de cualquier otra regla monástica encontramos aquí soluciones ciertamente particulares. Así en el capítulo tercero, donde al tratar sobre las cualidades que ha de tener el abad, se destaca su capacidad para defender los bienes del monasterio, aunque sin participar directamente en ningún juicio o disputa, sino encargando tal función a un laico intermediario. Si se valora el capítulo siguiente, sobre quiénes deben ser admitidos como monjes en el monasterio, se prevén toda una serie de garantías sobre las condiciones del ingreso, sobre el destino dado a sus propiedades, con las que se pretende evitar conflictos posibles si alguien decide dejar el monasterio. En este mismo sentido, en el capítulo 18, se insiste sobre que no han de admitirse en el monasterio sino los que se despojaron radicalmente de toda posesión, y en el 20 se trata sobre la actitud a tomar con los monjes que, por algún vicio, desertan. En todos estos casos aparece un conflicto de los monasterios con el entorno social que la *Regla común* ordena; especialmente, conflictos económicos, donde parecen valorarse distintos conceptos sobre la propiedad y explotación de la misma.

De hecho, el medio económico y físico en que nos movemos es distinto del que reproducen Isidoro y Fructuoso. Nos encontramos no sólo ante concepciones distintas del espacio monástico, sino que, además, la *Regla común* nos muestra claramente una econo-

mía de subsistencia, donde incluso la agricultura representa un lugar secundario respecto a la ganadería. Leemos en el texto que si el monasterio tuviese que vivir del pan cotidiano de la región apenas tendría recursos para tres meses, puesto que es más improductiva que todas las demás. No se citan productos de huerta, ni aceite, y el vino comparte su lugar con la sidra; estamos pues lejos de las tradiciones agrícolas de tipo mediterráneo, en áreas donde la agricultura prerromana apenas habría sido alterada, y con ella las formas de propiedad y explotación, lo que daría lugar a conflictos.

Otros capítulos son igualmente originales. Así, en el sexto, se regula la manera en que deben vivir en el monasterio, sin peligro, los varones con sus mujeres e hijos; en el 15 se intenta definir cómo deben guardarse los monasterios de varones y mujeres; el 16 se ocupa de qué monjes deben vivir con monjas en el mismo monasterio y el 17 trata sobre cuál debe ser la costumbre de saludar en el monasterio de varones y mujeres. Un análisis pormenorizado de estos capítulos y del conjunto de la regla sería muy largo, sin embargo, la peculiaridad de estos monasterios es ya evidente con lo expuesto. Las contradicciones y ambigüedades que pudieran detectarse se deben a la misma irregularidad que supuso la organización a manera de monasterios de las comunidades campesinas del noroeste hispano, sistema heterodoxo que tiene sus antecedentes en las cristiandades celtas y que debió de ser el primer vehículo de cristianización de buena parte de estas comunidades campesinas. La regla misma muestra cómo su peculiaridad no está restringida a un único monasterio. Si en el caso de las reglas de Isidoro y Fructuoso podemos dudar sobre cuál fue la amplitud de su difusión, en este caso tenemos en el texto mismo indicación de que nos encontramos ante una confederación monástica. La regla manda, en su capítulo 10, que a principios de cada mes se reúnan en un mismo lugar los abades de un territorio. El texto dice que para elevar oraciones al Señor, pero de una manera práctica, debatirían sobre la unidad de los usos y la coherencia de los comportamientos.

Anexo a la *Regla común* se ha transmitido uno de los documentos más originales del monacato hispano-visigodo, el que confiere a la experiencia monástica hispana, a una parte de ella, sus más altas dosis de originalidad. Se trata del llamado *Pacto,* que ha servido de punto de partida para una larga polémica sobre su sig-

nificado y el posible alcance del pactualismo a todo el monacato hispano del siglo VII, o únicamente a algunas manifestaciones del monacato desarrollado en Gallaecia. En este *Pacto,* los profesos se someten colectivamente para habitar en el mismo monasterio, siguiendo con humildad y acatamiento las directrices e instrucciones del abad; no hay aparentemente ningún elemento extraño en la introducción del documento, no se discute el papel del superior, su tarea en cuanto garantizador de la norma del monasterio, ni su autoridad al frente del mismo. Sin embargo, a continuación sí que aparece un elemento novedoso: los miembros de la comunidad tenían capacidad para enjuiciar al mismo abad y buscar protección contra su arbitrariedad. Además, se recuerda que los castigos y penas no han de ser impuestos unilateralmente por el abad, sino que es el conjunto de la comunidad, reunida en asamblea, la responsable de probar la culpa, una vez leída la regla, y de imponer el castigo pertinente. Este sistema penal incluye puntos que no estaban recogidos en la *Regla común,* entre ellos la expulsión, prevista para los contumaces y reincidentes que no se arrepienten de sus faltas. Este hecho refuerza la idea, ya expresada, de que la *Regla común* y el *Pacto* están regulando un tipo muy peculiar de comunidad, donde la expulsión significa la exclusión de la misma, la pérdida, por así decirlo, de sus derechos y su protección, un elemento punitivo en un colectivo donde mediaba un pacto de igualdad entre los miembros. Tal es así que la misma autoridad del abad está limitada por el *Pacto,* no pudiendo sobrepasar la voluntad de todos, colectivamente expresada.

Estos principios contractuales de la profesión, limitadores del poder de la autoridad, eran incompatibles con los principios de autoridad que marcaban las reglas tanto de Isidoro como de Fructuoso, donde no sólo no había posibilidad de discutir la autoridad del superior, sino que la profesión era concebida, en toda circunstancia, como perpetua. Sin embargo, la relación con la *Regla común* es bastante evidente. En su capítulo primero esta regla critica a unos pseudomonasterios que se caracterizaban, entre otras cosas, por el escaso peso que en ellos tenía la autoridad del abad, convertido en un títere al servicio de los pseudomonjes. En este contexto, no es difícil de entender que el paso de unas comunidades absolutamente ajenas a todo principio de autoridad, a otras regidas por

una regla estable, se hiciese con concesiones. Las comunidades campesinas aceptaban organizarse a manera de monasterios, pero conservaban su concepción del poder, donde se excluía la arbitrariedad del superior, quien era aceptado como el primer representante de la comunidad, responsable de su seguridad, pero que sólo gozaba de autoridad y ejercía su poder en la medida en que respetaba la regla y sus decisiones no entraban en conflicto con los intereses colectivos. La búsqueda de ayuda entre los monasterios vecinos se entiende así en el contexto del monacato confederado que la *Regla común* implicaba, incluyendo la reunión periódica de abades de los distintos monasterios que ya hemos mencionado. Podríamos aventurar que las comunidades aldeanas, al organizarse como monasterios, sustituyeron su antigua constitución política por una norma religiosa y, en el proceso de transformación, aportaron a la organización monástica sus concepciones del poder político. El carácter contractual contenido en el *Pacto* sería su principal reflejo.

Como muestra de esta creatividad que el monacato del noroeste hispano conoció en la segunda mitad del siglo VII, aún disponemos de otro documento no menos original que los anteriores. Se trata de la conocida como *Regla consensoria de los monjes,* texto al que, en el pasado, se quiso relacionar con el priscilianismo, pero que atendiendo a su misma definición interna debe ponerse en relación con el monacato pactual. La *Consensoria* empieza señalando que el documento ha sido elaborado por los interesados de común acuerdo, con la intención de tener las posesiones en común y regirse por un criterio único. Este inicio muestra, de forma clara, que el monasterio se constituía por iniciativa de los interesados, que se dotaban a sí mismos de una norma de conducta. El resto del texto está en consonancia con esto; el converso, candidato a entrar en la comunidad, debía ser aprobado en su conducta por los hermanos y por el superior. Las obligaciones de este superior están definidas en el capítulo cuarto, donde se recuerda que tiene la obligación de no descuidar las cosas decididas entre todos, principio que entronca con el concepto de autoridad que hemos visto en el *Pacto.*

El texto es, en sí mismo, una muestra de la pluralidad de monacatos que vivía la Gallaecia del momento. Se advierte que si alguno llega a conocer una práctica ascética distinta de la seguida en

el monasterio, tras rechazarla, se la hará saber al superior; si éste encuentra tales enseñanzas aceptables, serán aprobadas; en caso contrario, serán corregidas. Interpretamos no que se trate de una medida preventiva contra la herejía, sino contra la multiplicidad de usos monásticos, y frente a otro tipo de monasterios. Del contenido del documento no se deduce si en el cenobio vivían varones o englobaba a grupos familiares, esto es, si se trata del mismo tipo de comunidades que ordena la *Regla común* o representa un tercer tipo, pero su carácter pactual es indudable.

El monacato hispano del siglo VII se presenta, en conjunto, como una realidad plural que sólo muy parcialmente puede ser analizada en estas páginas. En su vertiente espiritual, no aportó elementos de gran originalidad, pero consiguió adaptarse a las realidades sociales y económicas de su época, realidades que, en algunos casos, sólo conocemos a través de esta documentación monástica. Fue capaz de dar respuesta a esquemas organizativos diversos y servir como vehículo de cristianización en áreas que aún permanecían muy apegadas a sus tradiciones paganas.

De igual modo, si queremos entender el desarrollo cultural de la época, debemos mirar hacia los monasterios y las escuelas monasteriales, elemento central en la preservación y en la transmisión del conocimiento y de la cultura. Sin duda alguna, los monasterios asociaron a esta faceta cultural una gran influencia en la vida pública. De una manera clara porque de los monasterios procedían una parte importante de los obispos más destacados del siglo VII. Indirectamente porque formaron a buena parte de la elite culta del reino, especialmente en el entorno de la corte toledana, donde el ya reiteradamente nombrado monasterio de Agali representa un ejemplo fundamental, pero también por su intervención directa en la vida pública. En este sentido, se puede recordar cómo Recaredo se había servido de abades para sus contactos con Roma. Pero según avanzó el siglo VII, los abades alcanzaron el privilegio de estar presentes por derecho propio, junto a los obispos y grandes del reino, en los concilios de Toledo, auténticas asambleas políticas del reino, y un abad aparece implicado en la revuelta de Paulo contra el rey Wamba.

IX. Epílogo: los últimos reyes y la invasión musulmana

Cuando Recesvinto murió, el 1 de septiembre del año 672, el reino visigodo aún tenía cuatro décadas por delante, aunque la historia de este último periodo puede analizarse como parte de un proceso de rápida descomposición. Las reformas de Chindasvinto y Recesvinto habían intentado atajar los problemas de gobierno y administración que debilitaron desde sus orígenes a la monarquía, a la vez que con su reforma legislativa pretendían que la asimilación entre el poder central y las normas de derecho público se admitiese de modo universal. Sin embargo, el mismo proceso de reformas ponía en evidencia una serie de problemas que se mostrarían imposibles de resolver. Por un lado, la militarización de la administración había sido una respuesta de urgencia ante la fuerza creciente de las aristocracias locales, capaces de monopolizar el poder en espacios cada vez más amplios, con el consiguiente riesgo de ruptura territorial. Por otra parte, el proceso de fusión entre las elites goda y romana parece haber encontrado problemas a mediados del siglo VII. En tiempos de Chintila, el concilio V de Toledo había recordado que sólo los nobles godos podían acceder al trono, disposición que únicamente se justifica porque alguno lo habría puesto en duda. La necesidad de reforzar ese monopolio parece que llevó a que cada vez fuesen menos los romanos ocupando puestos de responsabilidad en el gobierno, lo que se aprecia incluso en las lis-

tas episcopales, donde la proporción de obispos de nombre godo se incrementó a lo largo del siglo. No es posible, con todo, percibir una tensión de bases raciales en el periodo final del reino, pero si se producía una pérdida de solidaridad respecto a los asuntos del gobierno, y una ruptura de las complicidades que mantenían el entramado institucional, el aparato administrativo se resentía. Esto se hizo evidente cuando los últimos reyes no encontraron la manera de implicar a los grandes aristócratas en los asuntos del reino, especialmente en su defensa. Los grandes propietarios se replegaron en sus fundos y se desentendieron de los destinos del territorio; el puesto de rey aún siguió siendo atractivo y objeto de disputas pero, como hemos dicho, en esa pugna por el poder los hispanorromanos no podían participar.

La elección de Wamba es de alguna manera modélica. Según el testimonio de Julián de Toledo fue elegido el mismo día de la muerte de Recesvinto, aparentemente en el mismo lugar en que aquél había fallecido, una villa de nombre Gerticos, que el obispo de Toledo sitúa en el *territorium* de Salamanca y a unos 180 kilómetros de Toledo. La toponimia y la distancia podrían estar apuntando a la actual comarca extremeña del Jerte. El mismo texto nos informa de la manera en que Wamba habría intentado resistirse a la elección, alegando su avanzada edad y su incapacidad para enfrentarse a los desastres inminentes que se avecinaban, siendo forzado a aceptar el trono por los nobles del entorno real bajo amenazas de muerte. Wamba era, sin duda, un hombre importante. En el año 656 el rey le había encargado transmitir a los obispos reunidos en el concilio X de Toledo las disposiciones contenidas en el testamento de Martín de Braga, recordándoles que aquél había responsabilizado de su cumplimiento a los sucesivos reyes. En Gerticos, Wamba se encargó también de organizar las pompas fúnebres y el luto por la muerte del rey. Estos indicios muestran que era una persona muy próxima a Recesvinto y de su completa confianza, lo que ha llevado a considerar que se trató de una elección de compromiso. Es posible que la tenaz resistencia que opuso se debiese a la misma inseguridad que implicaba la elección si no contaba con un grupo poderoso que le apoyase. De ahí que a la elección de los nobles reunidos en torno al rey muerto, y al refrendo popular *(populi aclamatio)* del ejército, Wamba pidió que se añadiese la unción,

pero posponiendo la ceremonia hasta el 19 de septiembre, cuando estuviesen en Toledo y pudiese celebrarse en la sede regia, de manera que fuese oficiada por el metropolitano Quirico en la iglesia pretoriana de San Pedro y San Pablo, jurando después fidelidad al pueblo según el ritual. Como hace notar Julián, Wamba pretendía, de este modo, evitar que nadie pensase que había accedido al cargo por medio de una usurpación. Wamba se convirtió así en el ejemplo modélico de acceso al trono que había establecido el canon 75 del concilio IV de Toledo: elegido por los nobles, ungido por los obispos y, aún más, refrendado por el pueblo en su representación más genuina, el ejército. Fue una excepción en la historia visigoda que, como veremos, no impidió que fuese depuesto de manera irregular.

Inmediatamente después de su elección, el nuevo rey se iba a encontrar con graves problemas. En primer lugar, un conflicto con los pueblos del norte peninsular que en la primavera de 673 le llevaron a combatir a los vascones. Mientras se encontraba de camino en tierras de Cantabria recibió noticias de una revuelta nobiliaria en la Narbonensis. Si las excusas para no aceptar el nombramiento como rey son históricas, debemos suponer que al menos el primero de los conflictos ya estaba abierto a la muerte de Recesvinto, o se intuía como inminente. El problema de la inestabilidad en el septentrión no era nuevo. En realidad, y según la perspectiva que se adopte, podría interpretarse como un problema interno o externo. Desde la óptica del reino territorial integrador que identificaba la monarquía con el espacio de la antigua Hispania romana, las dificultades frente a cántabros y vascones era un problema de orden interno, un levantamiento local o regional. Sin embargo, desde la lectura de las fuentes, en este caso de la *Historia del rey Wamba* escrita por Julián de Toledo, da la sensación de que se distingue perfectamente entre un territorio propio del reino y una tierra periférica cuya integración es difícil de ratificar. En el ámbito oficial, las tierras de los astures, cántabros y vascones son parte del territorio visigodo, pero sus poblaciones se manifiestan reiteradamente reacias a ser integradas dentro del orden visigodo. De alguna manera se trata de un territorio marginal, aunque la idea de una frontera formal, como ya hemos anotado, es más difícil de aceptar. Ahora bien, es probable que desde la perspectiva que mar-

caba la propia historia de estos pueblos el reino visigodo les fuese un mundo ajeno. No se levantaban contra su rey, simplemente chocaban con otro poder, competían con otra fuerza cuando sus necesidades económicas les llevaban fuera del ámbito en el que tradicionalmente se habían desenvuelto, o cuando, dentro de un proceso interno que a veces es difícil de explicar, cambiaban sus zonas de influencia. En este caso, sí cabe la posibilidad de interpretar que se trataba de dos poderes autónomos enfrentados y que su suerte fue por eso diferente cuando los musulmanes ocuparon la Península. En la *Historia Wambae* que ahora nos ocupa, el rey visigodo sometió a los vascones tras sólo siete días de campaña *(patentes campos depraedatio et hostilitas castrorum domorumque incensio);* acto seguido éstos solicitaron el restablecimiento de la paz. Las condiciones en que la paz se fijó *(pace composita),* mediante la entrega de rehenes y la fijación de tributos, no se corresponde con la represión de una revuelta interna de súbditos, sino con las cláusulas desiguales de un tratado entre pueblos enemigos.

El otro problema que Wamba tuvo que resolver fue claramente interno, aunque afectaba igualmente a la unidad territorial del reino. Se trató del episodio conocido como la revuelta de Paulo. A diferencia de los habituales episodios que a lo largo de la historia goda protagonizaron pretendientes al trono contra el monarca reinante, lo que ahora nos encontramos fue un capítulo decididamente secesionista por parte de la provincia más periférica del reino: los territorios de la Gallia Narbonensis. La noticia le llegó al rey cuando se dirigía a tierra de vascones para combatirlos. Según ha transmitido Julián la información, la revuelta la habría encabezado el *comes* de Nimes, un godo de nombre Ilderico, aunque el autor asume que es un rumor. A éste se habrían sumado el obispo de Maguelonne, Gumildo, y un abad de nombre Ranimiro, ambos godos. Ranimiro había sido anticanónicamente ordenado obispo de Nimes, en sustitución del titular, Aregio, que se negó a secundar a los rebeldes. Parece ser que consiguieron apropiarse de los territorios que abarcaba desde Nimes a Montcamel, en el oriente de la provincia, donde se habrían dedicado a extorsionar a la población local. Hasta aquí el acontecimiento no parecía pasar de un episodio circunstancial, quizás una muestra de descontento hacia la lejana

Toledo, y donde pudieron estar implicados los francos, pues se nos dice que Aregio fue entregado a éstos y que dos obispos de una nación extranjera –sin duda de nuevo francos– habían ordenado obispo a Ranimiro. Ni siquiera es una revuelta provincial, por cuanto la capital, Narbona, y aparentemente sus autoridades, se había mantenido al margen del suceso.

En realidad, el conflicto se extendió de manos de la persona que Wamba envió para atajar el problema generado por Ilderico. Paulo era un personaje del entorno del rey, que detentaba el cargo de *dux,* aunque no sabemos si tenía alguna provincia bajo su mando. Si aceptamos que es el personaje del mismo nombre que asiste a los concilios VIII y IX de Toledo, de los años 653 y 655 respectivamente, era un *vir illuster,* miembro del *Officium Palatinum* y en aquella época *comes notariorum.* Un miembro de la más alta aristocracia goda, generacionalmente próximo a Wamba y que, a tenor del cometido que se le encarga, contaba con su confianza. Tal como Julián da cuenta de los hechos, lo que hizo Paulo fue aprovechar la revuelta precedente en su propio beneficio. En primer lugar, retrasó todo lo posible su llegada a destino. Con ello, pretendía aplacar el ánimo ardiente de los jóvenes guerreros y probablemente ver cómo evolucionaba el ambiente político en la propia Gallia. Además, aprovechó ese tiempo de dilación para buscar adherentes a su causa, para la cual ganó al *dux* de la Tarraconensis, Ranosindo, y a un gardingo de nombre Hildigiso, quienes parecen aportar sus propios contingentes militares a los que Wamba le había asignado para atajar la revuelta. En esos momentos aún se dirige, teóricamente, a combatir a los sediciosos; sin embargo, cuando llega a Narbona ya es sabido que pretende usurpar el trono. El obispo de la ciudad, Argebado, intentó resistir ante Paulo y envió notificación a Wamba, aunque más adelante parece haber aceptado la situación y apoyado la causa de Paulo. No hubo ningún otro atisbo de resistencia. Nada sabemos de las autoridades civiles o militares de la provincia. En poco tiempo, tras ocupar Narbona, Ilderico y sus aliados se le suman y Paulo se hace proclamar rey, incluyendo en el acto el ceremonial de la unción que suponía el apoyo del clero, cuanto menos el de Narbona. Probablemente la recibió de manos del mismo Argebado. Paulo se había apropiado así de la Narbonensis y de una parte de la Tarraconensis, casi con se-

guridad controlaba Gerona y Barcelona. Los aristócratas de estas regiones parecen haberle prestado rápidamente juramento de fidelidad, reconociéndole como rey único, y Paulo intenta reforzar su posición militar reclutando contingentes de francos y vascones.

Julián presenta la Gallia como una región pérfida donde anida la traición, considerando la revuelta de Paulo como una secesión de la provincia Narbonensis. Tales imágenes deben ser atendidas. Paulo es, en principio, un usurpador más; sin embargo, su asociación con la *Gallia* puede no ser casual. Hemos aludido a que en el texto no se menciona ninguna autoridad militar en la provincia. Sólo el obispo de Narbona resiste débilmente ante la amenaza de usurpación. Cabe la posibilidad de que Paulo fuese el *dux* de la provincia (en alguna ocasión se ha planteado que Wamba le nombró *dux* de la Narbonensis para la ocasión), puesto de enorme importancia por su posición fronteriza frente a los francos y que ya había sido utilizado en el pasado como catapulta hacia el trono. Este hecho justificaría la asociación en el discurso entre el tópico de provincia secesionista y la figura del usurpador. Más aún, en la carta que Paulo envía a Wamba tras haberse declarado rey, invitándole a un enfrentamiento, se declara «ungido rey del Este» *(unctus rex orientalis);* esta fórmula parece proponer al rey legítimo una división práctica de los territorios visigodos, donde los Pirineos, citados como *clausuras,* marcarían la frontera. Esta posibilidad probablemente recogía una aspiración antigua por parte de la aristocracia goda que se había quedado en los territorios originariamente entregados por Roma a los visigodos, aunque, según Julián, Paulo habría escrito una carta al obispo de Gerona, Amator, manifestando su intención de pasar con su ejército a Hispania.

La respuesta de Wamba se manifiesta en la arenga que pronunció ante su ejército, mientras en tierras de Cantabria preparaba la estrategia contra los vascones. Tras algunas dudas, propone, en primer lugar, llevar a cabo la campaña que estaba en marcha (no olvidemos que algunos vascones estaban junto a Paulo y el rey corría el riego de verse atrapado entre dos ejércitos hostiles), para, a continuación, dirigirse al encuentro del usurpador, al que vincula ante los soldados con los intereses francos. Inmediatamente, después de su rápida victoria en tierras de vascones, se dirige por Calahorra y Huesca hacia los Pirineos centro-orientales, que atravie-

sa con tres cuerpos de ejército separados después de haber tomado Barcelona y Gerona. En Barcelona parece que se encontraban parte de los dirigentes de la conjura, entre ellos algunos clérigos y un individuo de nombre Euredo, quizás el mismo que formando parte del *Officium Palatinum* había asistido al concilio VIII de Toledo del año 653, donde se le denomina *comes et procer*. Las operaciones militares, que incluyeron actos sistemáticos de rapiña por parte de los soldados de Wamba, se desarrollaron con rapidez y, en breve tiempo, tomaron Narbona, Béziers, Agde, Maguelonne y, tras tres días de combates, el dos de septiembre de 673, Nimes, donde se había refugiado Paulo con el ejército de la Gallia y los francos que le apoyaban.

La captura de Paulo en Nimes, sus circunstancias y la actuación posterior del rey Wamba, es utilizada hábilmente por Julián con claros fines propagandísticos. En primer lugar hace un retrato moral del usurpador absolutamente negativo, cuya finalidad es evidenciar que no merecía la púrpura real. En él incluye la bajeza de sus actuaciones que le habían llevado a saquear las iglesias a la búsqueda, sin duda, de un tesoro real que reforzase su posición. Frente a esta actuación, de manera inmediata, Wamba es presentado como restaurador del orden: reconstruye los desperfectos que la batalla ha causado en la ciudad de Nimes y devuelve a las iglesias los tesoros robados. Aún más, presentado Paulo a juicio, cargado de cadenas y humillado, los señores de palacio, los gardingos, el *Officium Palatinum* y el ejército, supervisados por Wamba, consideraron todos que su actuación era merecedora de la pena de muerte; sin embargo, el rey, benevolente, aplicó sobre los culpables exclusivamente el castigo de la decalvación, que se asociaba de manera inmediata a la traición y la ruptura del juramento de fidelidad, descartando el sacarles los ojos que en el juicio ya había sido previsto, junto a la decalvación, como alternativas a la aplicación de la pena de muerte. En el proceso se presentaron los documentos en los que constaba el juramento libremente presentado, y firmado, tanto por Paulo como por los demás juzgados, prometiendo fidelidad al rey Wamba en el momento de su elección. Junto a estos documentos se dieron a conocer otros por los cuales los aliados de Paulo en la conjura le prestaban juramento de lealtad y se comprometían a luchar contra Wamba, lo que era prueba definitiva de su deslealtad.

Un contingente franco que parecía acudir en apoyo de los rebeldes, y de los francos derrotados junto a Paulo, huyó cuando vio el nuevo giro de los acontecimientos. Wamba se dirigió entonces a Narbona, donde, al igual que en Nimes, dio muestras de su munificencia. Atendió a reparar los destrozos que sus propias tropas habían causado en la ciudad, eliminó los últimos brotes de la rebelión, expulsó a los judíos –que vivían en la Narbonensis con mayor libertad que en el resto del reino– y designó nuevas autoridades más comprensivas *(clementiores urbibus rectores)* para que hiciesen frente a la devastación que se había causado en la provincia.

Inmediatamente Wamba regresó a Toledo, entrando en la ciudad a la manera de los emperadores romanos, celebrando su triunfo por medio de una comitiva en la cual Paulo y sus compañeros sediciosos fueron paseados sin sus cabellos y con sus barbas afeitadas (el cabello largo y la barba eran símbolos de nobleza en la aristocracia visigoda); montados en carros tirados por camellos, iban descalzos y vestidos exclusivamente con una túnica y un sayón sucios. Paulo abría el desfile y en su cabeza llevaba una tira de cuero negra, haciendo escarnio de sus pretensiones de llevar la diadema real. La celebración del triunfo no sólo pretendía reforzar la posición de Wamba en el trono, sino servir de advertencia para futuros pretendientes. A los implicados en la conjura se le había aplicado tanto la norma canónica recogida en el canon 75 del concilio IV de Toledo, como la ley de Chindasvinto sobre los usurpadores y sediciosos (*LV* II, 1, 8). El que se les hubiese perdonado la vida, incluso se les hubiese levantado la pena de ceguera, no impidió que sus bienes fuesen confiscados, a la vez que fueron privados de sus cargos y dignidades.

El carácter activo y dinámico de Wamba, a pesar de su edad, no sólo se hizo evidente en los seis meses de campaña militar que había pasado fuera de Toledo, en los cuales llevó la guerra contra los vascones y atajó la revuelta de Paulo. Sabemos que apenas dos meses después de su regreso a Toledo, el primero de noviembre, presentó una trascendental ley que pretendía regular la manera en la cual debía llevarse a cabo la guerra, tanto frente a enemigos exteriores como usurpadores internos. En el reino toledano del siglo VII, el rey continúa teniendo en sus manos el control supremo del ejército. El juramento prestado por el monarca al acceder al trono de-

termina que sea tarea del rey velar por la seguridad del reino y consagrarse a la propagación de la paz. En consecuencia, y para que el gobernante pueda cumplir esta obligación, ha de poseer atribuciones máximas en el campo militar. Convocar y disolver las tropas, dirigirlas en la batalla y determinar sus componentes son facultades regias. Ahora bien, el carácter público del ejército casi ha desaparecido en la Hispania de finales del siglo VII y la comitiva regia no puede por sus propios medios hacer frente a las necesidades militares del reino. El monarca se ve obligado a recurrir a las comitivas privadas. A través del juramento de fidelidad se intentó hacer cumplir a los súbditos con sus deberes militares, pero las continuas rebeliones manifiestan claramente la inoperancia de tal medida y muestran que estas comitivas fueron utilizadas por los nobles más en favor de sus propios intereses que en favor de la *publica utilitas*.

La ley militar de Wamba, como la de Ervigio poco tiempo después, pone claramente de manifiesto la inexistencia de un sentimiento colectivo de solidaridad en la defensa del reino. En ambas leyes se constata que el ejército público estaba compuesto por el ejército privado del monarca, al que debían unirse los ejércitos privados de los grandes propietarios laicos y eclesiásticos, y que el sentimiento de cohesión era menor que los intereses particulares de sus componentes. Wamba se vio obligado a promulgar una ley que supliera las carencias del Estado a la hora de hacer frente a la defensa del reino, tanto de enemigos exteriores como de revueltas internas. Es probable que su experiencia frente a los vascones y, especialmente, los problemas en relación con la revuelta de Paulo le llevasen a reformar los mecanismos de movilizaciones y levas militares. La primera medida se refiere a la defensa frente a incursiones extranjeras, debemos entender esencialmente francos, aunque cabe la posibilidad de que pudiesen aplicarse frente a las incursiones de vascones o de otros pueblos del norte. La defensa de las zonas próximas a la frontera corresponderá a partir de ahora a cualquier funcionario regio, y también a los grandes propietarios, laicos o eclesiásticos, que viviesen en un radio de 100 millas (unos 150 kilómetros) desde el punto en que se produjese la incursión, quienes debían acudir con sus milicias ante la llamada del *dux, comes* o *thiufadus,* o simplemente en cuanto se enterasen del suceso.

Los fuertes castigos impuestos por Wamba (exilio, pérdida de la dignidad y de la capacidad de testificar, confiscación de bienes) a todos aquellos que no cumpliesen con sus deberes militares se explican, según las palabras del propio Wamba, porque «desde tiempos pasados hasta el momento presente está profundamente arraigado el vicio de no acudir a la defensa de los territorios ni contribuir al mantenimiento de la unidad de éstos» (*LV* IX, 2, 8). La implicación de los clérigos es evidente desde el momento que se responsabiliza a los obispos, presbíteros y diáconos que no se hubiesen sumado a la defensa de la reparación de los daños causados en esas tierras; las reparaciones debían hacerlas a costa de su propio patrimonio, si no podían pagar el coste eran desterrados. En la segunda parte de la ley se repiten las obligaciones, así como las sanciones, para los casos en que se produjese una sublevación interna, en este supuesto se ha de acudir en defensa del rey y de sus fieles, en defensa de la patria de los godos.

De igual modo, parece que Wamba se implicó en asuntos eclesiásticos. Aunque durante su reinado no se celebró ningún concilio general, sí se reunieron dos provinciales, uno en Braga y otro en Toledo mismo. Aún antes de su muerte, pero ya apartado del trono, el concilio XII de Toledo, celebrado en el año 681, revocó una decisión forzada por el rey, según la cual se había ordenado un obispo en un monasterio lusitano, y se había dotado de una dignidad igual a la iglesia de los santos Pedro y Pablo, a las afueras de Toledo, lo que se recordaba como manifiestamente anticanónico. De hecho, los obispos mostraron una clara animadversión hacia Wamba, lo que debe proceder de una política intervencionista no deseada. Mediante sendas leyes, había intentado atajar la rapacidad de los obispos que se apropiaban de los bienes de las iglesias y monasterios de titularidad no diocesana, en lo que se alteraba una antigua norma sobre la independencia patrimonial de estas fundaciones, a la vez que provocaba un desequilibrio patrimonial que los prelados utilizaban en su propio beneficio. En el mismo sentido apuntaba la anulación para el futuro de la norma de la prescripción a los treinta años cuando se producía una usurpación jurisdiccional o territorial; o la limitación del uso por el cual los obispos casaban a sus libertos con ingenuos, consiguiendo así que ellos, sus bienes y su descendencia quedasen sometidos al obsequio de las iglesias.

En todos los casos, las medidas tenían una misma intencionalidad: proteger la *publica utilitas,* impidiendo que el patrimonio eclesiástico creciese por encima del de la monarquía o del de la nobleza laica, especialmente que creciese a su costa.

Si la llegada al trono de Wamba resultó excepcional, de alguna manera el calificativo también vale para su salida. El 14 de octubre del año 680 Wamba se sintió enfermo. Según el testimonio de las actas del concilio XII de Toledo el rey, temiendo por su vida, pidió el hábito y la tonsura eclesiástica, así como que se le administrase la penitencia, actos que le incapacitarían en el futuro para reinar. La versión de las actas del concilio dice que esto sucedió delante de los grandes de palacio, los cuales presentaron al concilio un certificado firmado por ellos confirmándolo. También se presentó a los reunidos un decreto firmado por Wamba en aquellas circunstancias, en el que manifestaba su deseo de que después de él se nombrase rey a Ervigio, así como una instrucción dirigida al metropolitano Julián para que, lo antes posible, ungiese a Ervigio como rey. Los textos fueron presentados al concilio para que los asistentes, 35 obispos y 15 miembros del *Officium Palatinum,* además de 3 delegados episcopales y 4 abades, confirmasen el contenido de los documentos, liberando al pueblo con ese acto de los juramentos que le unían al rey Wamba, quedando obligado en el futuro hacia el nuevo rey. Dos fuentes medievales independientes presentan los acontecimientos como una maniobra palaciega para deponer al rey, donde Ervigio, con la connivencia de una parte del entorno del rey y del obispo de la ciudad regia, habría urdido una conjura. Una de las versiones afirma que a Wamba le habría sido administrado un veneno, o un narcótico, que le habría hecho sentirse próximo a morir y solicitar la administración de la penitencia. La maquinación contra el rey parece confirmarla el hecho de que Wamba se recuperó de su enfermedad y quiso volver a reinar, pero nadie se molestó en modificar las leyes que se lo impedían y terminó sus días en un monasterio. Aún estaba vivo cuando se cerraron las sesiones del concilio, el 25 de enero de 681.

La misma celebración del concilio de manera tan inmediata parece delatar la necesidad de justificar el acto. No sólo legitimaba al nuevo rey y el modo en que había accedido al trono, sino que, de alguna manera, las decisiones allí tomadas fueron un auténtico ajus-

te de cuentas hacia la política que Wamba había llevado respecto al episcopado y a la nobleza. Si el capítulo primero había dado por bueno los testimonios documentales que atribuían la elección de Ervigio a la voluntad de Wamba, además de al designio divino, el segundo dejaba claro que quienes recibieron la penitencia, aún estando sin conocimiento, no podrían rechazar las obligaciones que implicaba, aunque luego recobrasen la salud. No puede haber duda de que el canon pretendía echar tierra sobre las pretensiones de Wamba: «aquellos que de cualquier modo recibieron la penitencia, no vuelvan jamás a ceñir el cíngulo militar». Aún más, la advertencia última de que ningún obispo administre la penitencia a quien está sin sentido y no la ha pedido, parece una declaración sobre la manera en que pudo aplicarse en el caso del rey depuesto.

Acto seguido se recogen una serie de desagravios a los obispos y a los nobles. Por un lado, se invalidan las ordenaciones episcopales promovidas por Wamba en lugares que hasta la fecha no habían sido sedes catedralicias. La razón última de esta iniciativa no la conocemos, pero, al igual que otras leyes ya mencionadas, suponía un ataque directo al monopolio patrimonial de algunas sedes, que se verían privadas de una parte de su territorio. La protesta parece que estuvo encabezada por el metropolitano de la Lusitania, pero resulta evidente que convertir en obispado la iglesia pretoriana de San Pedro y San Pablo era un ataque directo a la preeminencia de Toledo. En este sentido, puede plantearse que la enemistad de Julián hacia Wamba –después del cuadro laudatorio que había presentado en su *Historia*– puede tener su origen en esta propuesta. De hecho, el obispo de Toledo parece el más beneficiado por las iniciativas del concilio, al establecer en su canon sexto que en adelante sería él quien ordenase a los obispos de las sedes vacantes, fuese cual fuese la provincia de la sede. El procedimiento implica un acuerdo directo entre el rey y el metropolitano de la sede regia, por cuanto es el rey quien elige al candidato; el obispo de Toledo juzga si es digno y luego le ordena. Por otra parte, en cuanto a las exigencias de los nobles, el concilio, de acuerdo con el rey Ervigio, devuelve la capacidad de testificar a aquellos que se vieron privados de la misma por incumplir las normas de incorporación al ejército establecidas por la ley militar de Wamba.

Parece deducirse de estas actas que tanto obispos como nobles habían juzgado intolerable la política centralista de Wamba. Su afán por fortalecer la institución monárquica y el poder del rey no iba de acuerdo con la marcha de los tiempos. De hecho, en el concilio, el recién elegido Ervigio hizo aún otras concesiones. Por ejemplo, rescató para las iglesias el derecho de asilo frente a la justicia del rey; es cierto que se imponían una serie de condiciones, pero los prelados recuperaban aquí sus prerrogativas. En la misma línea, el canon noveno recordaba las leyes precedentes que se habían dictado contra los judíos, hacia los cuales Wamba, salvo el capítulo circunstancial de su expulsión de la ciudad de Narbona, parece haberse mostrado bastante indiferente. De hecho, ya antes de la celebración del concilio había dictado una veintena de leyes antijudías que ahora eran ratificadas. No fueron las únicas concesiones otorgadas a los obispos, el rey les invitó también a supervisar la actividad de las autoridades civiles, de manera especial las actuaciones de los jueces. A cambio, el rey obtuvo la legitimidad, puesta en entredicho por la forma en que había accedido al trono, fue ungido y consiguió que los obispos aceptasen en comunión a una serie de personajes a los que concedió el indulto, probablemente aristócratas represaliados por Wamba que de este modo ganaba para su causa.

Sin embargo, la política de concesiones a la nobleza tenía un límite, el que marcaba la propia supervivencia de la monarquía. Hemos de suponer que Wamba tenía partidarios, si no el entramado construido para su incapacitación no habría sido necesario, lo que suponía ya una facción en su contra. Un canon del mismo concilio XII de Toledo que prohíbe que los maridos repudien a sus esposas, salvo flagrante adulterio, parece dirigido a la aristocracia palatina, pues el castigo es la privación de sus derechos y de sus cargos en la corte, lo que se ha interpretado como una medida para limitar los cambios de alianzas nobiliarias por vía marital. Pero quizás el capítulo más significativo fue la renovación de las leyes militares de su predecesor, donde lejos de derogar las propuestas de Wamba, precisó los puntos que allí resultaban imprecisos y la adecuó a la cambiante situación del periodo. La ley reconoce de nuevo que los nobles no cumplen las obligaciones militares. Los poderosos del reino, cuando son convocados, o bien no responden a la llamada, o retrasan su comparecencia, llegado el caso responden a la convo-

catoria pero movilizan una mínima parte de sus dependientes, menos de la vigésima parte. Está claro que los grandes propietarios no se sienten implicados en los intereses de la monarquía, no hasta el punto de apartar de sus obligaciones campesinas a los dependientes para llevarlos a combatir con el rey, cuando, además, las campañas militares coincidían con la estación de mayor trabajo en los campos. La ley pretende que la respuesta a la convocatoria sea inmediata por parte de todos los hombres del reino: godos o romanos, *duces, comites* y gardingos, libres, manumitidos o siervos fiscales, aportando el 10 por 100 de sus dependientes, adecuadamente pertrechados para el combate por cuenta de su señor. Los castigos no son más livianos que los marcados por la ley de Wamba. Las personas de alto rango se verían privadas de sus bienes, que el rey distribuiría a quien quisiera, y serían enviadas al exilio, aunque conservaban su dignidad; en el caso de las personas *inferiores* encargadas de reunir al ejército *(thiufadi* y *minores personae)* recibirían doscientos latigazos y se les impondría una libra de oro de multa –caso de no hacer frente a su pago verían sus bienes confiscados y pasarían a la dependencia del rey a perpetuidad.

La ley de Ervigio pone en evidencia que no sólo no se cumplían las obligaciones militares, sino que los responsables de llevar a cabo su aplicación, incluso de notificar la misma movilización, tampoco desempeñaban sus funciones. Reconociéndose explícitamente que altos funcionarios, expresamente se menciona a *duces, comites* y *thiufadi,* aceptaban sobornos por parte de quienes querían librarse de sus obligaciones; éstos eran castigados de acuerdo a su rango. Tanto Ervigio, como antes Wamba, recogían quiénes quedaban excluidos de la ley: los menores y los muy ancianos, y quienes probasen una enfermedad incapacitante, aunque debían enviar todo su ejército al *dux* o al *comes.* A diferencia de Wamba, Ervigio no hace mención de las obligaciones de los clérigos, aunque nada hace pensar que fuesen eximidos de las mismas.

Vemos, por lo tanto, cómo las leyes militares reconocen abiertamente que los ejércitos privados se habían convertido en el soporte de la defensa del reino y que, aunque en teoría el soberano tenía plenas potestades con respecto al ejército, en la práctica carecía de los medios para ejercitarlas. El deber de la defensa del reino ha pasado a derivar del juramento de fidelidad al rey, sin embargo los

reyes son cada vez más débiles y eso propicia la transgresión de ese juramento, más fácil cuanto más elevada es la posición social y patrimonial del interesado. El sentido del servicio público, la *publica utilitas* de las fuentes del periodo, se había erosionado hacía mucho tiempo y las reformas de Recesvinto y Chindasvinto lo reconocían implícitamente, las soluciones de Wamba y Ervigio habían llegado demasiado tarde. En la práctica tales medidas contribuyeron a ensanchar la brecha que separaba las concepciones centralistas de la monarquía visigoda y las tendencias centrífugas de una sociedad feudalizada y en claro proceso de segmentación. Es probable que el reinado conociese una enconada pugna de la que sólo nos han llegado algunos detalles.

Uno de ellos sería la amnistía presentada ante el concilio XIII de Toledo, celebrado sólo dos años después del anterior, para todos los implicados en la revuelta de Paulo, devolviéndoles sus dignidades y, en la medida de lo posible, sus bienes. El sentido de la medida no deja de ser ambiguo. Por un lado, una parte de la aristocracia podía sentirse satisfecha, devolvía el honor a familiares y amigos, pero ofendía a la facción que había mantenido su fidelidad a la memoria y la obra de Wamba. Pero, por otra parte, el alcance económico de la medida podía afectar a otros nobles, aquellos que se habían beneficiado de las concesiones que Wamba hizo con estos bienes o con una parte de ellos y que ahora podían verse perjudicados por reclamaciones –aunque no olvidemos que las concesiones se entendían como perpetuas–. A los intereses del rey podía convenir que el estamento nobiliario se ampliase, y que su poder económico, cada vez más concentrado, tuviese que compartirlo con otros. Sin embargo, la propuesta del monarca fue rectificada por el concilio. La amnistía se amplió a todos los que habían sufrido condena desde los tiempos del rey Chintila; en cuanto a la devolución de bienes, sólo afectaría a aquellos que aún permanecían en manos del fisco, mientras que los que habían sido objeto de donación o entregados en estipendio seguirían siendo disfrutados por quienes ahora los detentaban. En la práctica, la iniciativa había pasado a manos de la nobleza y se desarrolló en perjuicio de la corona, que veía su patrimonio drásticamente reducido.

En la misma línea de pugna de intereses contrapuestos se sitúa otro decreto del concilio, recogido en el canon segundo, por el cual

«en adelante ninguno del orden palatino, o de los pertenecientes a la santa religión, por estratagemas urdidas por el rey, o por instigación de otra potestad seglar, o con el apoyo de la maliciosa voluntad de cualquier otro hombre, sea privado del honor de su grado o de servir en el palacio real, fuera del caso de manifiesto y evidente indicio de culpa». En adelante los juicios contra cualquiera de los grandes del reino, ya fuese noble u obispo, deberían guardar toda una serie de garantías procesales, las cuales implicaban la prohibición de arrancarles confesiones contra su voluntad y la celebración pública de la causa ante los obispos, los grandes del reino y los gardingos. Estas garantías debían ser respetadas incluso cuando la acusación fuese de *infidelitas*. Si un rey actuaba en contra de esta norma sería anatematizado y la sentencia invalidada. Estaba claro que la autoridad del rey se veía limitada como se había visto el patrimonio del fisco. Aún más, el canon tercero aprueba una iniciativa, teóricamente del rey, por la cual se condonaban todas las deudas fiscales hasta el primer año de su reinado, tanto a los privados como a los siervos fiscales. La iniciativa probablemente tuvo motivaciones sociales. Parece que una serie continuada de malos años agrícolas había provocado situaciones desesperadas y una consiguiente conflictividad social, pero es evidente que la medida beneficiaba muy especialmente a los grandes propietarios, por supuesto a la aristocracia laica y, mientras no se demuestre su inmunidad, también al clero. El rey perdía otra fuente de ingresos y, por lo tanto, otra batalla frente a los intereses de la aristocracia.

La batalla también se libraba en el código de los honores. Por si lo anterior fuese poco elocuente, otro canon del concilio, el sexto, prohíbe que en el futuro ningún siervo o liberto, salvo los que dependiesen del fisco, pueda ocupar un cargo en el *Officium Palatinum*. En este caso se trataba de defender los intereses de los nobles frente a una tendencia iniciada por Wamba de «profesionalizar» la burocracia del reino y que probablemente había sido continuada por Ervigio. Los aristócratas consideraban una deshonra que aquellos que les estaban sometidos por su condición social se les pudiesen equiparar por su oficio. A cambio de todas estas exigencias y prerrogativas, Ervigio recibía la promesa de que su descendencia sería respetada cuando él desapareciese. No se trata de un canon abstracto, como podría parecer, sobre la protección a

la descendencia de los reyes. De manera concreta se le ofrece a Ervigio, a cambio de su generosidad hacia los antiguos traidores, de las garantías judiciales otorgadas y de la amplia condonación de tributos, seguridad futura para sus hijos y para su esposa la reina Liuvigotona, o para quienes estuviesen casados con sus hijos. También se prohibió que muerto el rey alguien, ni siquiera el nuevo rey, se casase con su viuda.

A tenor de la participación, la expectación despertada por este concilio debió de ser enorme. Desde la celebración del IV concilio de Toledo en el año 633 no habían asistido tantos obispos, un total de 48, además de otras 29 sedes que enviaron representantes, lo que debe ser tenido en cuenta porque mientras en 633 se trató de un concilio claramente normativo para la Iglesia visigoda, ahora se dilucidaban esencialmente asuntos políticos. En este sentido, la presencia de 26 miembros del *Officium Palatinum* parece completamente justificada. Este concilio se había celebrado en noviembre de 683, Ervigio no volvió a reunir a los obispos. Aunque al año siguiente se celebró otra reunión conciliar, fue convocado por el metropolitano Julián y su finalidad fue exclusivamente teológica. Es posible que los ambiguos resultados obtenidos en 683 le invitasen a evitar nuevas contrariedades, especialmente si, como declaró su sucesor Egica ante el concilio XV de Toledo, en los años finales de su reinado llevó a cabo numerosas confiscaciones, expulsó de sus cargos a numerosos nobles y llevó contra ellos procesos. Estas afirmaciones, construidas en tiempos de su sucesor, bien pudieron ser parte de una campaña de propaganda contra el rey muerto, pero, de ser ciertas, indicarían una inevitable reacción autoritaria en un claro contexto de debilidad. El rey había perdido ya la capacidad de negociar o de imponer su autoridad frente a la nobleza laica y el alto clero. Sus reacciones demuestran su aislamiento y, hasta cierto punto, su desesperación. La situación no mejoró con su sucesor.

Ervigio había justificado su elección como el resultado de la voluntad expresa de su antecesor, el acuerdo de la nobleza y el beneplácito eclesiástico por medio de la unción. El método debió parecerle adecuado tanto a él como a su entorno y cuando el 14 de noviembre del año 687 se sintió enfermo, recurrió al mismo mecanismo para designar sucesor a su yerno Egica. La elección del ma-

rido de su hija Cixilo, en lugar de uno de sus hijos, puede responder a la convicción personal de que era el candidato más adecuado y con mayores posibilidades de retener la dignidad, pero quizá también a las presiones de una parte del círculo cortesano. El 24 de noviembre fue coronado y ungido en la ciudad regia. Egica era un candidato idóneo, suscribió las actas del concilio XIII de Toledo en calidad de *comes scanciarum et dux,* posición de poder en la corte que acompañaba con uno de los altos cargos militares del reino. Según una de las crónicas asturianas, formaba parte de la familia de Wamba. No sabemos si se trataba de un parentesco de sangre o de una filiación afectiva, o incluso política, en todo caso, de alguna manera, Egica retomó las iniciativas emprendidas por Wamba para fortalecer la posición del rey dentro de un entramado institucional cada vez menos propicio.

Como había hecho su antecesor, poco después de llegar al trono Egica convocó un concilio, el XV de Toledo, abierto el 11 de mayo del año 688, para dar cuenta de los compromisos adquiridos en el momento de aceptar el cargo y de los de tipo personal y familiar asumidos previamente con Ervigio al aceptar a su hija en matrimonio. De alguna manera, su primer interés parece haber sido el poner en evidencia la contradicción que implicaba defender a la parentela de su suegro, enriquecida con cuantiosos patrimonios procedentes, en buena medida, de confiscaciones hechas a otros nobles, y donde podía tener intereses personales, sin negar la justicia a los pueblos que le habían sido encomendados. Egica estaba denunciando la forma abusiva en que Ervigio se había comportado, no sólo contra una parte de la nobleza, sino también al imponer juramentos para la protección de sus propios hijos, juramentos que en la práctica cerraban las puertas a cualquier reclamación ulterior. Dado el desarrollo del concilio y el desenlace de las decisiones, no está claro si Egica manifestaba aquí un descontento personal o, simplemente, pretendía descargar en el concilio los litigios abiertos para que no hipotecase sus futuras decisiones y actuaciones. El concilio reconoce que las obligaciones impuestas por Ervigio a Egica, que incluían la defensa de su familia y sus bienes en cualquier litigio, fuese cualquiera la parte que iniciase las acciones, le impedían cumplir el juramento dado al ser llamado al trono «prometiendo que haría justicia a los pueblos y obligándose por

medio de juramentos no dañar a nadie injustamente». Si él era parte en el litigio, ¿quién podía fallar el pleito? Tras la deliberación, el concilio decidió que el segundo juramento anulaba el primero, «y por lo tanto serán más inviolables las promesas que fueron juradas para bien de la patria que aquellas otras que fueron hechas a favor de una familia solamente».

A pesar de esa relativa liberación sobre su promesa, el concilio advertía a continuación que el rey debía aunar el compromiso privado adquirido con su suegro y el juramento público como rey electo. De manera «que atienda a sus parientes con la misma medida que a los pueblos y proteja a los pueblos como si se tratara de los parientes». En suma, el rey debía atender las reclamaciones justas independientemente de los litigantes y, con el mismo criterio, dictar las sentencias. El concilio no sólo pretendía un compromiso en la situación que el rey presentaba, atendía igualmente los intereses del grupo dominante formado por los obispos y la aristocracia. Debemos tener también en cuenta que los asistentes a este XV concilio de Toledo eran, en su mayoría, los mismos que asistieron al XIII, donde se había legislado sobre la protección que en el futuro se habría de dar a la viuda de Ervigio y a sus hijos, por lo tanto se daba satisfacción a Egica hasta donde era posible, sin caer en contradicción con lo legislado en el concilio anterior. Pero los asistentes al concilio iban aún más allá, entrando en una curiosa diatriba sobre los fundamentos del derecho y sobre la obligación del juez de ser justo, independientemente de la voluntad buena o mala del demandante. Los firmantes de las actas advertían de que lo que algunos querían en realidad era reclamar contra Ervigio y sus hijos, «mandando que se observe por los jueces, entre demandantes y demandados, el derecho firme establecido por las leyes civiles y por los cánones». No parece descabellado interpretar que esa acusación iba dirigida contra el mismo Egica, o una facción próxima a él. De hecho, esta interpretación la confirma el que, poco después, un concilio de la provincia Tarraconensis, celebrado en Zaragoza el 1 de noviembre de 691, forzase a la reina viuda a retirarse a un convento, en lo que parece una clara imposición de Egica para encerrar a Liuvigotona. El mecanismo legal arbitrado por los obispos para hacer efectiva esta decisión, si es que lo hubo, no se ha transmitido con las actas, donde el argumento esgrimido es el de protegerla de afrentas y murmuraciones.

Tal lectura permite interpretar este concilio XV de Toledo como un punto de desencuentro entre el rey y la más alta nobleza. Parece que con posterioridad Egica repudió a Cixilo, al menos temporalmente, con lo que se saltaba una norma del concilio XIII de Toledo; una iniciativa que le desvinculaba de la familia de su predecesor pero que, al mismo tiempo, le ponía frente a un sector nobiliario sin duda alguna importante. En este contexto tuvo lugar una conjura contra el rey en la que estuvo implicado el nuevo metropolitano de Toledo, Sisiberto. Este hecho, al igual que la posible implicación de Julián en la sucesión de Wamba, nos muestra el creciente papel desempeñado por el metropolitano de Toledo en la vida política del reino. La conjura fue descubierta y reprimida violentamente por el rey: Sisiberto fue privado de sus bienes y de su dignidad, excomulgado y enviado al exilio. Todo ello fue confirmado por el siguiente concilio toledano, donde Sisiberto escuchó la sentencia y reconoció su culpabilidad. El rey hizo llamar como metropolitano de Toledo a Félix, que hasta ahora ocupaba la sede de Sevilla, probablemente para apartar del poder al poderoso clero de la ciudad regia, y como reacción en cadena el obispo de Braga fue trasladado a Sevilla y el de Oporto ocupó la sede metropolitana de Gallaecia. La iniciativa fue confirmada por los obispos, pero suponía una clara demostración de poder por parte del rey. Alguna evidencia numismática hace pensar que el candidato a ocupar el trono era un tal Suniefredo, quizás el mismo *comes scanciarum et dux* que firmó las actas del concilio XIII del año 683, quien incluso pudo controlar la ciudad de Toledo por un tiempo, pero las fuentes no transmitieron su identidad. Este silencio ha permitido que algunos autores consideren que se trató de dos rebeliones nobiliarias distintas, la de Suniefredo en los años posteriores a la celebración del concilio XVII de Toledo en el 694. Sea cual fuese el desarrollo cronológico de los acontecimientos, Egica aprovechó la circunstancia para intentar reforzar su posición personal e institucional.

Algunas de las medidas tomadas en el concilio XVI de Toledo, celebrado a comienzos de mayo del año 693, parecen apuntar en este sentido. El reciente intento de usurpación justifica que el rey solicite la exclusión de todo cargo y la privación de sus bienes para cualquiera que buscase el trono por medios ilícitos, o maquinase traición o muerte contra el rey, o la alteración del orden en el rei-

no. Pero el concilio va más allá y decreta que los reos de cualquiera de estas faltas quedarán vinculados a la hacienda fiscal por perpetua servidumbre, sólo Egica podrá dictar una medida de gracia; ni los hijos ni los descendientes de los traidores podrán, en el futuro, recuperar los bienes que se les arrebataron a los que violaron la fidelidad debida al rey. Aún más, los delitos de infidelidad contra el rey y la patria pasan a estar penados con sanciones religiosas que pretenden ir más allá de la propia vida del monarca, lo que representa una novedad frente a las disposiciones de los reyes precedentes: «De ahora en adelante, cualquiera de entre nosotros o de los pueblos de Hispania, que con algún manejo o intriga violare el juramento que hizo a favor de la estabilidad de la patria o del pueblo de los godos o de la conservación de la vida real, o intentare dar muerte al rey o disminuyere el poder del reino, o usurpare con atrevimiento tiránico el trono real, sea anatema en presencia de Cristo y de sus apóstoles, y sea considerado extraño a la Iglesia católica a la que profanó con su perjurio, y excluido de la reunión de los cristianos y condenado en el juicio futuro de Dios con todos sus partícipes». La sentencia, un extracto ligeramente modificado del canon 75 del concilio IV de Toledo, fue reiterada tres veces.

Esta sentencia fue acompañada de una declaración similar a la ya conocida de concilios precedentes por la cual se comprometía el juramento de nobles y obispos para que, en el futuro, protegiesen a la descendencia y la parentela del rey. Se vuelve a mencionar ahora a la reina Cixilo. Si había habido una separación temporal ahora parece haberse dado una reconciliación, quizá como mecanismo para recomponer los apoyos del rey tras la secesión en la que Sisiberto aparece como protagonista. En la construcción retórica del canon, esta protección se hace como pago a los desvelos del rey, a sus buenas obras y su lucha contra los enemigos de Cristo, en probable referencia a los judíos, a su generosidad con las iglesias, a su moderación en la imposición de tributos, a la liberación de los que habían caído de la libertad en la esclavitud, incluso a su generosidad al perdonar a los que habían maquinado contra él. Buscando una eficacia mayor, el concilio ordena que, en todas las iglesias del reino, mientras el rey viva, se eleven sacrificios y se rece por su salud, por una larga vida, por su salvación en el más allá y para que se anulen todos los intentos de sus enemigos contra él.

La sanción religiosa en beneficio de su persona y de su poder fue sólo la parte ideológica, por más que pudiese ser eficaz, de todo un programa de actuaciones tendente a fortalecer su posición. En primer lugar, Egica hizo lo posible por utilizar la legislación, adaptando normas legales y creando nuevas leyes que fortaleciesen su propio poder. En principio, una revisión legal no parecía urgente pues Ervigio, poco antes, había corregido 84 capítulos de las leyes anteriores, incluida la ley militar de Wamba, y había añadido otras nuevas. Son especialmente conocidas las que dedicó a la represión de los judíos. En la práctica, Ervigio había reeditado el *Liber Iudiciorum,* por considerar que muchas leyes eran ambiguas o poco claras; sin embargo, Egica encomendó a los obispos reunidos en Toledo en el año 693 que revisasen las leyes menos acertadas, superfluas o perjudiciales, pero sin tocar lo prescrito desde Chindasvinto a Wamba, pues aquéllas estaban inspiradas en la razón, eran justas y contribuían a la resolución de los litigios. El margen de maniobra era escaso, se trataba de una invitación directa a que se revisasen las leyes de Ervigio. Su demanda fue atendida y se retocó la tarea legislativa de su predecesor, aunque aparentemente sin mucho entusiasmo. Algunas leyes que habían sido abolidas, como una de Recesvinto relativa a la prohibición de mutilar o dar muerte a los esclavos, fueron restauradas, aunque, en general, no se introdujeron cambios en el cuerpo del código. Dadas sus instrucciones, no quedaban muchas leyes que revisar salvo las *antiquae.* Quizá lo más destacado es que aprovechó la iniciativa para introducir una serie de leyes, en general intrascendentes, que en algún caso pretendían atacar los privilegios de la nobleza.

En una ley (*LV* II, 5, 19) se prohibían los juramentos de fidelidad interpersonales, distintos de aquellos debidos al rey. A quienes estableciesen este tipo de vínculos se les consideraría culpables de infidelidad al rey. Egica pretendía impedir que las relaciones transversales entre los nobles tuviesen el mismo carácter que las que les unían al rey, que ahora debían prestarse de forma directa en una ceremonia formalizada. Era un esfuerzo infructuoso, el grado de intereses interpuestos entre los aristócratas godos había llegado a un nivel en el cual la monarquía era un referente formal importante, pero no era ya el punto en el que confluía toda la cadena del poder. Las relaciones clientelares entre nobles probablemente creaban ba-

ses locales de poder contra las cuales la mermada capacidad militar del rey se vería muchas veces impotente. Una crónica mozárabe del siglo VIII, conocida como *Crónica de 754,* se hace eco de la persecución que Egica llevó contra los nobles, donde se habrían incluido confiscaciones, exilios, muertes y, por supuesto, pérdida de rango y cargos en el *Officium Palatinum.* El concilio XVI de Toledo presenta una nómina de próceres absolutamente renovada, lo que estaría directamente relacionado con ese proceso de purgas políticas a las que el cronista alude.

La situación puede haberse vuelto caótica hacia el final de su reinado. Una ley sobre los esclavos fugitivos de 702 (*LV* IX, 1, 21) evidencia que la huida de esclavos era un fenómeno generalizado. Para atajar el problema se dictaron normas muy duras que desvelan la existencia de una solidaridad campesina con los fugados, los cuales encontraban refugio en las comunidades aldeanas a las que se hace ahora responsables colectivamente de lo que la ley considera un delito grave. La crueldad de las penas físicas, de las sanciones religiosas y de las multas pecuniarias impuestas para los infractores, sea cual fuese su nivel de responsabilidad, parece evidenciar que el fenómeno no sólo era amplio sino tolerado. El abandono de sus obligaciones por parte de esta población dependiente debe valorarse en un contexto de gran polarización socioeconómica, con una creciente presión sobre los sectores productivos más desfavorecidos. Además, desde la época de Ervigio una serie sucesiva de pestes y hambrunas había provocado un desequilibrio absoluto en la balanza de producción y consumo; la baja demográfica y la disminución de la productividad por alteraciones climáticas se traducían en mayor presión señorial sobre unos trabajadores debilitados o enfermos. Se trataba de un círculo vicioso que tuvo un efecto colateral en la violenta represión desatada contra los judíos en los últimos años del reino, evidente en las actas del último concilio toledano conservado, el XVII, de noviembre de 694, donde se hace eco de un rumor por el cual los judíos estarían preparando una sublevación general contra la monarquía visigoda, y en general contra la Cristiandad y la Iglesia católica. Las circunstancias eran propicias para el surgimiento de un sentimiento milenarista, casi apocalíptico, que Julián de Toledo había alentado con su tratado *Comprobación de la sexta edad contra los judíos.* La

pena impuesta de privación de todos sus bienes, junto con de la venta de sus personas, de sus mujeres y sus hijos como esclavos, acompañada de su dispersión por el reino, convenía además al rey, primer beneficiario de las confiscaciones que, como era norma, distribuyó entre sus próximos a la búsqueda de un incremento de las fidelidades hacia su persona. Para que la confiscación de bienes a los judíos no supusiese una merma de ingresos al fisco, se estableció que una parte de las propiedades confiscadas fuesen entregadas a sus antiguos esclavos cristianos, y que éstos siguiesen pagando los impuestos especiales que habían gravado las propiedades judías.

La inexistencia de actas conciliares posteriores a 694 hace que los últimos años de la monarquía visigoda hayan perdido una de sus fuentes de información fundamentales. En algún momento posterior a esa fecha Egica asoció al trono a su hijo Witiza, un acto difícil de justificar por otro mecanismo que no fuese el de la fuerza. Cabe la posibilidad, de acuerdo a una de las crónicas asturianas, que Witiza fuese enviado por su padre a Gallaecia y que se hubiese establecido en Tuy, estratégicamente situada a orillas del Miño, y no en Braga. De ser así, podría ser un indicio de algún tipo de problema en el noroeste, quizás un recuerdo del viejo reino suevo, aunque es difícil imaginar que a estas alturas la aristocracia sueva no estuviese perfectamente integrada en las estructuras del reino. En cualquier caso, habría implicado la adjudicación de algún mando militar sobre la provincia. En noviembre del año 700 consiguió que el clero le ungiese como rey, con lo que hasta la muerte de Egica en las postrimerías del año 702 actuaron como corregentes.

De acuerdo a la *Crónica mozárabe de 754*, frente a la figura autoritaria de Egica, Witiza se mostró conciliador con la nobleza: permitió el regreso de los exiliados, les devolvió sus tierras y sus cargos en el *Officium Palatinum*. Quizá fuese esta política la que le valió que el cronista califique su periodo al frente del reino de próspero. Durante su reinado se celebró al menos un concilio en Toledo, pero sus actas no se conservaron. Cuando murió en 710 parece que los miembros del entorno regio apoyaron a Rodrigo, *dux* probablemente de la Baetica, una elección aparentemente impecable en cuanto al procedimiento legal, pero que iba en detrimento de las aspiraciones de los parientes de Witiza, quienes pre-

tendieron continuar la dinastía en alguno de los hijos del rey muerto. La imagen transmitida por las fuentes altomedievales de una guerra civil entre los partidarios de Rodrigo y los seguidores de Witiza es creíble, sin embargo, los detalles se pierden en la confusión de los momentos finales del reino. Según uno de estos testimonios, los partidarios de Witiza habrían pedido ayuda a las tropas árabes que en esos momentos controlaban el norte de África. Rodrigo, que se encontraba en territorio vascón reprimiendo un nuevo levantamiento, se habría dirigido a su encuentro –aunque con un ejército dividido– siendo derrotado por las tropas de Tarik en las proximidades de Gibraltar en julio de 711. La versión de la llamada de los witizanos a los árabes, como causa de su desembarco en la Península, puede ser puesta en entredicho; parece que al menos un año antes, quizás incluso en la época de Ervigio, ya habían hecho alguna incursión en la costa, pero la historia es creíble en un contexto de lucha por el poder. A la muerte de Rodrigo, aún un individuo de nombre Agila, no sabemos si tenía parentesco con Witiza, acuñó moneda como rey visigodo en el extremo nororiental de las posesiones visigodas. Cabe la posibilidad de que el territorio se hubiese fraccionado en dos ya en tiempos de Rodrigo o que hubiese sido elegido tras la derrota de éste. En el 714 las tropas musulmanas alcanzaron la Narbonensis y la historia política del reino visigodo de Hispania llegó a su fin. De Agila y su entorno nada más sabemos.

La imagen habitual transmitida por la historiografía que asocia el fin del reino visigodo con una sola batalla no es del todo descabellada. La derrota de Rodrigo a manos de Tarik, en las proximidades de la bahía de Algeciras, habría puesto en evidencia lo que las leyes militares venían anunciando desde unas décadas antes: la nobleza del reino no se solidarizó con la monarquía cuando un enemigo exterior invadió la Península. Es indudable que el rígido expansionismo árabe por el norte de África había demostrado una enorme capacidad bélica, un empuje y un entusiasmo difíciles de contener, pero cuando cruzaron el estrecho de Gibraltar se encontraron frente a un reino dividido por intereses particulares y poco dispuesto a dejar de lado sus diferencias. La *Crónica mozárabe de 754* dice que en el momento de la invasión el país vivía una situación de guerra civil. Como hemos apuntado, es probable que incluso

más de un individuo se reclamase, en ese momento, como rey visigodo. La situación se habría precipitado si, como transmite una parte de la tradición posterior, los hijos de Witiza pidieron el apoyo de los musulmanes instalados en el norte de África para hacer valer sus pretensiones al trono, y si una parte del ejército visigodo, por esa misma razón, abandonó a Rodrigo en plena batalla. De alguna manera, el devenir de los acontecimientos es comparable con otros episodios anteriores de la misma historia visigoda, que ya había conocido el recurso a bizantinos, francos o vascones en apoyo de las pretensiones de unos candidatos frente a otros. Sin embargo las circunstancias iban a ser ahora distintas y los musulmanes entraron en la Península como parte de su proceso de expansión territorial, no para prestar una ayuda temporal, ni para ocupar un puerto estratégico.

La información sobre los años inmediatamente posteriores al 711/712 es muy escasa, pero lo que conocemos apunta hacia un esfuerzo por acomodar las situaciones particulares al nuevo orden político. La oscuridad de los testimonios y la dificultad de contrastar las fuentes árabes y las cristianas no nos permite corroborar si durante los primeros años de la ocupación alguna autoridad visigoda fue aceptada con un carácter general por parte de los invasores, incluso si alguno de los hijos de Witiza (se suele aludir a la figura de un individuo de nombre Ardo o Ardabasto) viera reconocida, durante algún tiempo, su autoridad sobre los cristianos de Hispania, encargándose de funciones tributarias para los nuevos dueños del territorio. De alguna manera, y a falta de testimonios firmes en ese sentido, podríamos comparar la situación con la que se había vivido tres siglos atrás, tras la invasión de 409, cuando los poderes locales y regionales se resistieron o se acomodaron en función de las circunstancias. Conocemos algunos episodios que ayudan a entender ese proceso. Por ejemplo, la rendición o la resistencia de algunas de las ciudades más destacadas. Parece que Toledo fue tomada por la colaboración que prestó a los árabes un tal Oppas, al que la *Crónica mozárabe* hace hermano de Witiza, misma facción goda que habría facilitado la toma de ciudades como Sevilla, Córdoba o Mérida. Las fuentes árabes han transmitido las condiciones en que se produjo la capitulación de la capital lusitana, que sólo fue posible tras un largo asedio: los habitantes de Mérida podrían conservar

sus leyes, su religión, sus propiedades y sus magistrados locales, siendo confiscadas las posesiones de los que habían huido hacia Gallaecia y las de la Iglesia, que vio esquilmados igualmente sus tesoros. En las ciudades, sus habitantes se verían obligados igualmente a pagar los impuestos que, como no musulmanes, les correspondían. Parece que los acuerdos también implicaron que las ciudades, al menos algunas, quedasen desguarnecidas y que la población o una parte de ella se instalase fuera de las mismas, dejando el recinto amurallado para las tropas musulmanas.

En otro ámbito, un testimonio nos ayuda a entender igualmente ese proceso de asimilación que se vivió en los primeros años tras la desaparición del poder central visigodo. En el año 713, Teodomiro, un noble visigodo, firmó un pacto de buena vecindad con los musulmanes invasores, por el que se le permitía mantener el control sobre un territorio que incluía una serie de ciudades hasta entonces visigodas: Aurariola (Orihuela), Lucentum (Alicante), Eliocroca (Lorca), Valentila, Mula, Elotana (Hellín o Elda), Bigastrum (Cehegín), además de Ilici (Elche). Se trata de un territorio amplio, probablemente el mismo que una fuente del siglo VII, conocida como el *Cosmógrafo de Rávena,* identifica con la «provincia» Aurariola, haciendo constar que es una zona de gran riqueza. Los términos del pacto han sido trasmitidos por fuentes árabes, y su existencia también era conocida por el anónimo autor de la *Crónica mozárabe*. El tratado de sumisión colocaba a los conquistados en una situación clientelar que no era nueva para ellos. Teodomiro, que probablemente era un noble godo con propiedades en la zona y quizá con algún cargo territorial desde la época de Witiza, pues según la misma *Crónica* habría sido el encargado de rechazar en 698 una incursión de los bizantinos cuando fueron expulsados de Cartago, veía reconocidas sus propiedades y el gobierno del territorio mencionado. A cambio de este reconocimiento, Teodomiro y los demás habitantes del territorio debían pagar una tributación anual, en dinero y en especie, a la vez que asumir una serie de condiciones: tendrían los mismos enemigos que los musulmanes, denunciando a los que se les opusieran, en lo que era una colaboración frente a cualquier tipo de resistencia; a cualquiera que quisiese convertirse al Islam, debía dársele libertad para ello, del mismo modo que no se molestaría a los musulmanes. Si estas condiciones

del pacto, que suponían una promesa de fidelidad personal hacia los invasores, se respetaban, los nobles visigodos no verían alterado su estatus. De hecho, Teodomiro transmitió a su hijo Atanagildo su puesto y con él las condiciones pactadas.

Es probable que estos pactos, tanto en áreas geográficas amplias como con ciudades concretas, fuesen utilizados de manera generalizada en los años sucesivos, siendo un mecanismo eficaz para imponer el dominio musulmán en la mayor parte de la Península. Cuando los acuerdos no fueron posibles, o se respondió con la violencia, los musulmanes establecieron sus propios distritos y autoridades. Según fue pasando el tiempo, las circunstancias políticas cambiaron. Los musulmanes reorganizaron las estructuras administrativas de los territorios consolidados y, con ellas, también el sistema de tributación. Los antiguos pactos dejarían de tener sentido, lo que no impidió que para entonces una parte de esa nobleza visigoda hubiese encontrado ya acomodo en las nuevas estructuras de poder. Una de esas familias, en el valle del Ebro, llegaría a adquirir tanto poder que sus descendientes formarían la dinastía de los Banû Casi.

Ahora bien, no toda la población se sometería de manera voluntaria. Los términos del pacto de Teodomiro implican la presencia de resistentes. Cuando una ciudad no se sometía voluntariamente las condiciones de acuerdo antes recogidas no se cumplían. Pudo ser el caso de Zaragoza, o de Córdoba, donde los hombres que resistieron parece que fueron ejecutados y sus mujeres e hijos esclavizados. En otros casos las posturas quizá no fueron unánimes, podría ser el caso de la misma Toledo, donde frente a la mencionada colaboración de Oppas, sabemos que su obispo, Sinderedo, prefirió el exilio. La información, tanto cristiana como árabe, es mucho menos precisa sobre las condiciones en que se llevó a cabo la penetración musulmana en el norte y noroeste de la península Ibérica. El alcance de la resistencia que pudiese presentarse en esa zona, tanto si estuvo protagonizada por una parte de la población goda replegada hacia zonas alejadas y más fáciles de defender, o por una población local más o menos romanizada, capaz de organizarse de forma autónoma hasta conformar el núcleo originario del reino de Asturias, o de otras unidades embrionarias de los futuros reinos cristianos, no es ya objeto de este volumen. En cual-

quier caso, la impronta heredada del reino visigodo fue esencial en esa nueva conformación. La cultura eclesiástica perpetuó las tradiciones visigóticas a través de la liturgia mozárabe, o de las disputas teológicas de la Alta Edad Media, que se desarrollarían no sólo en los nuevos reinos cristianos, sino también en centros importantes bajo control musulmán, como Córdoba o Toledo. Ni que decir tiene que la extraordinaria tradición legal visigoda sería la base del futuro desarrollo legislativo de los reinos cristianos. Si eso fue posible, debemos pensar que, de alguna manera, entre las propias leyes que las poblaciones sometidas pudieron conservar se encontraba esa colección legal. De una manera global, la recopilación de textos llevada a cabo por los cristianos de tradición goda bajo el dominio musulmán (el *Corpus scriptorum Muzarabicorum*) fue un puente cultural e ideológico entre el mundo visigodo y la tradición posterior. El colapso final del reino visigodo fue esencialmente un problema político, evidentemente de enorme trascendencia, pero la historia de la Edad Media hispana no se entiende sin la profunda herencia social y cultural del periodo germánico.

BIBLIOGRAFÍA

Una bibliografía exhaustiva para la Hispania tardoantigua, hasta 1983, se puede consultar en A. FERREIRO, *The Visigoths in Gaul and Spain A.D. 418-711. A bibliography,* Leiden/Nueva York/Kobenhavn/Köln, 1988. Recientemente el mismo autor ha publicado una actualización: *The Visigoths in Gaul and Iberia. A Supplemented Bibliography, 1984-2003,* Leiden-Boston, 2006, donde el espectro cronológico se ha ampliado incluyendo el siglo IV. Igualmente se pueden consultar las sucesivas crónicas quinquenales aparecidas en la *Revue des études anciennes* (Bordeaux): *REA* 91 (1989), «Chronique IV: 1983-1987», pp. 267-299; *REA* 97 (1995), «Chronique V: 1988-1992», pp. 385-443; *REA* 102 (2000), «Chronique VI: 1993-1997», pp. 228-293; *REA* 107 (2005), «Chronique VII: 1998-2002», pp. 391-510.

Hispania en el Bajo Imperio

Obras generales

ARCE, J., *El último siglo de la España romana (284-409),* Madrid, ^{2}1994.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid, 1982.

TEJA, R. (ed.), *La Hispania del siglo IV, Administración, economía, sociedad, cristianización*, col. Munera, n.° 19, Bari, 2002.

TEJA, R. y PÉREZ, C. (eds.), *Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»*, 2 vols., Salamanca, 1997.

VV. AA. *Los últimos romanos en Lusitania*, *Cuadernos emeritenses* 10 (1995).

Aspectos políticos del siglo III

ARCE, J., «La crisis del siglo III d.C. en Hispania y las invasiones bárbaras», *HAnt.* 8 (1978), pp. 257-269.

—, «Inestabilidad política en Hispania durante el siglo II d.C.», en J. Arce, *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid, 1986, pp. 33-54 [originalmente en *AEspA* 54 (1981), pp. 101-115].

ARCE MARTÍNEZ, J., «La crisis y el Bajo Imperio», en *Historia general de España y América II. Constitución y ruina de la España romana*, Madrid, 1987, pp. 279-363.

BALIL, A., «Las invasiones germánicas en Hispania durante la segunda mitad del siglo III d.C.» *Cuadernos de Trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma* 9 (1957), pp. 95-143.

—, «De Marco Aurelio a Constantino. Una introducción a la España del Bajo Imperio», *Hispania* 106 (1967), pp. 245-341.

—, «Hispania entre los años 260 a 300 D. D. J. C.», *Emerita* 27 (1959), pp. 269-295.

BATS, M.; BENOIST, S. y LEFEBVRE, S., *L'empire Romain au IIIe siècle. De la mort de Commode au Concile de Niceé*, París, 1997.

BLÁZQUEZ, J. M., «La crisis del siglo III en Hispania y Mauritania Tingitana», *Hispania* 28 (1968), pp. 5-37.

—, «Hispania desde el año 138 al 235», *Hispania* 35 (1975), pp. 5-87.
BRAVO, G., «Para un nuevo debate sobre la crisis del s. III (en Hispania), al hilo de un estudio reciente», *Gerión* 16 (1998), pp. 493-500.
CARRIÉ, J.-M. y ROUSELLE, A., *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192-337,* París, 1999.
CEPAS, A., *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III,* Madrid, 1997.
CHRISTOL, M., *L'Empire Romain du IIIe siècle. Histoire politique 192-325,* París, ²1997.
D'ORS, A., «Estudios sobre la *constitutio Antoniniana* V. Caracala y la unificación del Imperio», *Emerita* 24 (1956), pp. 1-26.
DRINKWATER, J. F., *The Gallic Empire. Separatism and Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire, A. D. 260-274,* Stuttgart, 1987.
MONTENEGRO, A., «Evolución política de Hispania en el Bajo Imperio», en J. M. Blázquez *et al., Historia de España Antigua II. Hispania romana,* Madrid, ²1988, pp. 499-524.
RODRÍGUEZ NEILA, J. F., «Aspectos del siglo III en Hispania», *HAnt.* 2 (1972), pp. 179-201.
SANTOS YANGUAS, N., «La provincia Hispana Nova Citerior Antoniniana», *Brigantium* 4 (1983), pp. 47-60.
TEJA, R. Y PÉREZ, C. (eds.), *Congreso Internacional la Hispania de Teodorro,* 2 vols., Salamanca, 1997
TSIRKIN, J. B., «The crisis of antique society in Spain in the third century», *Gerión* 5 (1987), pp. 253-270.

La diocesis hispaniarum *y la historia del Imperio romano en el siglo IV d.C.*

ARCE, J., «Los gobernadores de la *Diocesis Hispaniarum* (ss. IV-V d.C.) y la continuidad de las estructuras administrativas romanas en la Península Ibérica», *AnTard* 7 (1999), pp. 73-83.
—, «¿*Hispalis* o *Emerita*? A propósito de la capital de la *Diocesis Hispaniarum* en el siglo IV d.C.», *Habis* 33 (2002), pp. 501-506.

ARNHEIM, M. T. W., «Vicars in the Later Roman Empire», *Historia* 19 (1970), pp. 593-606.

BALIL, A., «La defensa de Hispania en el Bajo Imperio. Amenaza exterior e inquietud interna», en *Legio VII Gemina,* León, 1970, pp. 601-622.

BARCELÓ, P., «Hispania en el primer decenio del siglo IV», *HAnt.* 8 (1978), pp. 77-87.

BARNES, T. D., *The New Empire of Diocletian and Constantin,* Cambridge-Londres, 1982.

BRAVO, G., «El *praeses* de Diocleciano: título y función», *HAnt.* 11-12 (1988), pp. 37-80.

—, *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio,* Madrid, 1991.

—, «Prosopografía civil», en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización,* Bari, 2002, pp. 97-116.

CARRIÉ, J. M., «Le gouverneur à l'époque tardive», *AnTar* 6 (1998), pp. 17-30.

CHASTAGNOL, A., «Les espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale á l'époque de Théodose», en *Les empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, pp. 269-307.

—, «L'évolution politique du règne de Dioclétien (284-305)», *Ant-Tard* 2 (1994), pp. 23-31.

CORCORAN, S., *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronuncements and Governement AD. 284-324,* Oxford, 1996.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., «Los ejércitos regulares tardorromanos en la Península Ibérica y el problema del pretendido *limes hispanus», Revista de Guimarães* 92 (1984), pp. 3-30.

ETIENNE, R., «Merida, capitale du vicariat des Espagnes», en *Homenaje a Sáenz de Buruaga,* Madrid, 1982, pp. 201-208.

GARCÍA MORENO, L. A., «España y el imperio en época teodosiana: A la espera del bárbaro», en G. Fatás (dir.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario,* Zaragoza, 1981, pp. 27-63.

—, «Teodosio y la Galecia. Historia de una aristocracia tardorromana», en *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio,* vol. 1, Toledo, 1997, pp. 81-90.

—, «Maternus Cinegius, Cristianíssim col·laborador de l'hispá Teodosi el Gran», en VV.AA., *Carranque. Esplendor de la Hispània de Teodosi*, Barcelona, 2001, pp. 43-55.

JÁRREGA, R., «Magnencio: un problema histórico-arqueológico», *Studia Historica. Historia Antigua* 8 (1990), pp. 21-27.

LEADBETTER, B., «*Patrimonium Indivisum?* The Empire of Diocletian and Maximian», *Chiron* 28 (1998), pp. 213-228.

LOMAS SALMONTE, F. J., «El marco político-administrativo: de la provincia a la diócesis», en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización,* Bari, 2002, pp. 19-40.

MAYMÓ Y CAPDEVILA, P., «Maximiano en campaña: matizaciones cronológicas a las expediciones hispanas y africanas del Augusto Hercúleo», *Polis* 12 (2000), pp. 229-257.

PALANQUE, J. R., «L'empereur Máxime», en *Les empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, pp. 255-263.

ROUECHÉ, C., «The functions of the governor in Late Antiquity», *AnTar* 6 (1998), pp. 31-36.

SESTON, W., *Dioclétien et la Tétrarchie I. Guerres et réformes (284-300),* París, 1946.

VERA, D., «I rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384» *Athenaeum* 43 (1975), pp. 267-301.

ZUCKERMANN, C., «Les campagnes des Tétrarques, 296-298. Notes de chonologie», *AntTard* 2 (1994), pp. 65-70.

Aspectos económicos

ARCE, J., «El *Edictum de Pretiis* y la *Diócesi Hispaniarum:* notas sobre la economía de la Península Ibérica en el Bajo Imperio Romano», *Hispania* 141 (1979), pp. 5-25.

ARCE MARTÍNEZ, J., «La crisis y el Bajo Imperio», en *Historia general de España y América II. Constitución y ruina de la España romana*, Madrid, 1987, pp. 279-363.

ARIÑO GIL, E. y DÍAZ, P. C., «La economía agraria de la Hispania romana: colonización y territorio», en *Estudios de economía antigua de la Península Ibérica. Nuevas aportaciones, SHHA* 17 (1999), pp. 153-192.

—, «El campo: propiedad y explotación de la tierra», en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari, 2002, pp. 59-96.

BALIL, A., «La tasa del *portorium* en Hispania», *AEspA* 26 (1956), pp. 185-186.

BELTRÁN LLORIS, M., «El aceite en Hispania a través de las ánforas: la concurrencia del aceite hispánico y africano», en *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad. Segundo Congreso Internacional*, Madrid, 1983, pp. 515-549.

BLÁZQUEZ, J. M., *Historia económica de la Hispania romana*, Madrid, 1978.

BRAVO, G., *Coyuntura sociopolítica y estructura social de la producción en la época de Diocleciano*, Salamanca, 1980.

CARRIÉ, J. M., «L'economia e le finanze», en *Storia di Roma 3. L'età tardoantica. I. Crisi e trasformazioni*, Torino, 1993, pp. 751-788.

DOMERGUE, C., «Introduction à l'étude des mines d'or du nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'antiquité», *Legio VII Gemina*, León, 1970.

JONES, R. F. y BIRD, D. G., «Roman Gold-Mining in North West Spain II: Workings at the Rio Duerna», *JRS* 62 (1972), pp. 62-74.

REMESAL RODRÍGUEZ, J., «La economía oleícola bética: nuevas formas de análisis», *AEspA* 50-51 (1977-1978), pp. 87-142.

—, «Monte Testaccio», J. Arce, S. Ensoli y E. La Rocca (eds.), *Hispania Romana. De tierra de conquista a provincia del Imperio*, Milán, 1997.

TEJA, R., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio, Historia de España antigua II. Hispania romana*, J. M. Blázquez *et al.*, Madrid, 1978.

ARCE, J., «La ciudad en la españa tardorromana: ¿continuidad o discontinuidad?, ciudad y comunidad cívica en Hispania (siglos II y III d.C.)», *Cité et communauté civique en Hispania. Actes du colloque organisé par la casa de Velázquez et par le CSIC,* Madrid, 1990, CCV 40, Madrid, 1993, pp. 177-188.

BRAVO, G., «Prosopographia theodosiana (I): en torno al llamado "clan hispano" a la luz del análisis prosopográfico», *Gerion* 14 (1996), pp. 381-398.

CASTELLANOS, S. M. , «Tradición y Evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del alto Ebro (siglos V-VI)», *Tradición y Evolución en la Antigüedad Tardía,* Murcia, 1995; *Antigüedad y Cristianismo,* Murcia,1997, pp. 199-207.

CURCHIN, L. A., «Elite urbaine, elite rurale en Lusitanie», *Les villes de la Lusitanie romaine,* París, 1990.

DE PALOL, P., «La cristianización de la aristocracia romana hispánica», *Pyrenae* 13-14 (1977-1978).

DÍAZ, P. C., «Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda», F. J. Lomas, y F. Devis (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos y marginados,* Cádiz, 1992, pp. 159-177.

GABRIELLI, C., «La aristocrazia senatoriale ispanica, nel corso del III e del IV secolo d.C. Dall'avvento di Setimo Severo alla morte di Teodosio (193-d.C.-395 d.C.)» *SHHA* 13-14 (1995-1996), pp. 361-377.

GURT, J. M.; RIPOLL, G. y GODOY, C., «Topografía de la Antigüedad Tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo», *AntTard* 2 (1994), pp. 161-180.

MATTHEWS, J. F., *Western Aristocracies and Imperial Court, A. D. 364-425,* Oxford, 1975.

TEJA, R., «Mujeres hispanas en Oriente de época teodosiana», en R. Teja y C. Pérez (eds.), *La Hispania de Teodosio I,* Salamanca, 1998, pp. 275-284.

UBIÑA J. y SERRANO, F. L., «Transformaciones urbanas y cambio social en la Hispania bajoimperial», *In Memoriam A. Díaz Toledo*, Granada, Almería, 1985, pp. 97-120.

VILELLA, J.: «El *ordo senatorius* en la Hispania de Teodosio», R. Teja y C. Pérez (eds.), *La Hispania de Teodosio I*, Salamanca, 1998, 293-306.

Aspectos religiosos

BARRAL I ALTET, X., «Transformacions de la topografia urbana a la Hispània cristiana durant l'Antiguitat tardana», en *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, Barcelona, 1982, pp. 105-132.

—, «La cristianización de las ciudades romanas de Hispania», *Extremadura Arqueológica* 3 (1992), pp. 51-56.

BLÁZQUEZ, J. M., «La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispánico» en *Homenaje a P. Sáinz Rodríguez*, vol. III, Madrid, 1986, pp. 93-102.

CASTILLO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, 1999.

CLARKE, G. W., «Prosopographical Notes on the Epistles of Cyprian I. The Spanish Bishops of Epistle 67», *Latomus* 30.4 (1971), pp. 1141-1145.

DÍAZ Y DÍAZ, M., «En torno a los orígenes del cristianismo hispánico», J. M. Gómez Tabernera (ed.), *Las raíces de España*, Madrid, 1967, pp. 423-443.

ESCRIBANO PAÑO, M. V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988.

—, «*Haeretici Iure Damnati*: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)», en *Cristianesimo e specifità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1994, pp. 393-416.

—, «Cristianización y liderazgo en la Lusitania tardía», *IV reunión d'arqueologia cristiana hispanica (Lisboa, 1992),* Barcelona, 1995, pp. 267-275.
—, «La disputa priscilianista», en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización,* Bari, 2002, pp. 205-230.
—, «Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo», en J. Santos y R. Teja (eds.), *Revisiones de Historia Antigua III. El cristianismo: problemas históricos de su origen y difusión en Hispania,* Vitoria, 2001, pp. 259-283.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici», *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina,* Ravena, 1992, pp. 297-358.
—, «Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania», en *Cristianesimo e Specifità Regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI), XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana,* Roma, 1994, pp. 483-512.
FERRER I HIGUERAS, B., «Judeus i cristians a Hispania durant l'antiguitat tardana (417/418-654): Aproximació als motius del conflicte», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* (1996-1997).
FONTAINE, J., «Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo», *Primera reunión gallega de estudios clásicos,* Santiago de Compostela, 1981, pp. 185-209.
GARCÍA IGLESIAS, L. A., «Paganismo y cristianismo en la España romana», en AA.VV., *La religión romana en Hispania,* Madrid, 1981.
—, «El cristianismo» en *Historia de España Antigua II. Hispania romana,* Madrid, ³1988, pp. 663-682.
GARCÍA MORENO, L. A., «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía», *AEArq* 50-51 (1978), pp. 311-321.

—, «Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino visigodo», *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo,* J. M.ª Candau *et al.* (eds.), Madrid, 1990.

—, «Iglesia y cristianización en Portugal en la Antigüedad (siglos III-IV)», *Congresso internacional de história «Missionação portuguesa e Encontro de culturas» (Braga, 1992)*, Braga, 1993, pp. 227-245.

GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispanas (siglos IV al VIII),* Barcelona, 1995.

JORGE, A. M. C. M., *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité Tardive (IIIe-VIIe siècles),* Lisboa, 2002.

LOMAS, J., «Dépendance et autorité dans les églises hispaniques au IVe siècle», *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance,* Besançon-París, 1994, pp. 209-227.

MAYMÓ, P., «Aspectos históricos de la *Passio Marcelli.* Algunas consideraciones sobre el contexto ideológico», *Cassiodorus* 2 (1996), pp. 277-298.

PÉREZ SÁNCHEZ, D., «Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)», *Gerión* 10 (1992), pp. 275-286.

RABELLO, A. M., «Gli ebrei nella Spagna romana e ariana-visigotica», M. de Dominicis (ed.), *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana,* IV, Perugia, 1981.

ROMANO, D., «Judíos hispánicos en los siglos IV-IX», *Congreso de Estudios medievales III: de la antigüedad al medievo: siglos IV-VIII,* Madrid, 1993, pp. 251-265.

SAAVEDRA GUERRERO, M. D., «Los *collegia* y la religión judía: un análisis del papel de las *matres synagogae* en el Occidente romano», *Studia Historica. Historia Antigua* XII (1994), pp. 83-90.

SALVADOR VENTURA, F., «La función religiosa de las ciudades meridionales de la Hispania Tardoantigua», *Florentia Iliberritana* (1996), pp. 333-341.

SANTOS, J. (ed.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania,* Vitoria, 1996.

SOTOMAYOR, M., *La iglesia en la España Romana, Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979.
—, «Infuencia de la Iglesia de Cartago en las Iglesias hispanas», *Gerión* 7 (1989), pp. 277-288.
—, «El concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispana», *Revisiones de Historia Antigua III. El cristianismo: problemas históricos de su origen y difusión en Hispania*, J. Santos y R. Teja (eds.), Vitoria, 2001, pp. 189-199.
—, *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Granada, 2002.
TEJA, R., «La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones», *Ant. Crist.* VII (1990), pp. 115-124.
—, «Las dinastías episcopales en la Hispania tardorromana», *Cassiodorus* 1 (1995), pp. 29-39.
VILELLA, J., «*Advocati e patroni*, los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (s. V-VI)», *Reunió Arqueología Cristiana hispanica*, Barcelona, 1994, III, pp. 501-507.
—, «El *ordo senatorius* en la *Hispania* de Teodosio», en *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio. Vol. 1*, Toledo, 1997, pp. 293-306.
—, «Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano», en *Vescovi e pastoi in epoca teodosiana, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1997, pp. 503-530.

La arqueología de la crisis

CAMPO, M. y GURT, J. M., «El problema de la crisis del siglo III: su reflejo en los hallazgos monetarios realizados en la costa catalana y las Baleares», en *IV Congreso Nacional de Numismática. Comunicaciones (Alicante 1980)*, Madrid, 1980, pp. 129-140.

CEPAS PALANCA, A., «Uso de la numismática como documento histórico: las invasiones del siglo III», en M. P. García Bellido y R. M. Sobral Centeno (eds.), *La moneda hispánica. Ciudad y territorio,* Anejos de *AEspA* 14 (1995), Madrid, pp. 361-368.

GUITART, J., «La ciudad romana en el ámbito de Cataluña», en *La ciudad hispanorromana,* Barcelona, 1993, pp. 54-83.

HIENARD, J., «Recherches numismatiques sur Tarragona au IIIème siècle après Jésus-Christ», *Numisma* 27-28 (1977-1978), pp. 307-321.

MARTÍNEZ MIRA, I., «Tesorillos del siglo III d.C. en la Península Ibérica», *Lucentum* 14-16 (1995-1997), pp. 119-180.

PÉREZ CENTENO, M. R., «Las invasiones del siglo III: un mito historiográfico», *H.Ant.* 22 (1998), pp. 343-360.

SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L., «Sobre la supuesta invasión del siglo III d.C. en la Meseta norte. Palencia» en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia I,* Palencia, 1987, pp. 531-558.

—, «Las invasiones del siglo III d.C. en Hispania a la luz de los tesorillos monetales», *H.Ant.* 11-12 (1988), pp. 89-104.

TARACENA, B., «La villa romana de Liédana. Capítulo I», *PV* (1949), pp. 353-382.

Arqueología urbana y rural de la Hispania tardorromana

BALIL, A., «La defensa de Hispania en el Bajo Imperio», *Zephyrus* 11 (1960), pp. 179-197.

FÉRNANDEZ OCHOA, C. y MORILLO, A., «Fortificaciones urbanas de época bajoimperial en Hispania: una aproximación crítica (Primera parte), *CuPAUAM* 18 (1991), pp. 227-259.

—, «Fortificaciones urbanas de época bajoimperial en Hispania: una aproximación crítica (Segunda parte), *CuPAUAM* 19 (1992), pp. 319-360.

—, «La muralla de Iruña en el contexto de las fortificaciones urbanas bajoimperiales de la región septentrional de la Península Ibérica», *Isturitz* 9 (1997), pp. 735-742.

GUTIÉRREZ LLORET, S., «Le città della Spagna tra romanità e islamismo», en C. P. Brogiolo (dir.), *Early Medieval Town in West Mediterranean,* Mantua, 1996, pp. 55-66.

JÁRREGA DOMÍNGUEZ, R., «Consideraciones sobre la cronología de las murallas tardorromanas de Barcelona: ¿Una fortificación del siglo V?», *AespA* 64 (1991), pp. 326-335.

RICHMOND, I., «Five Town Walls in Hispania Citerior», *JRS* 21 (1931), pp. 86 ss.

La redistribución del espacio urbano

ARCE, J., «La peninsola iberica», en *Storia di Roma 3. II. I luoghi e le cultura,* Torino, 1993, pp. 379-404.

—, «Las ciudades», en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización,* Bari, 2002, pp. 41-58.

FÉVRIER, P.-A., «Permanence et héritages de l'Antiquité dans la topographie des villes de l'Occident durant le Haut Moyen Age», *Settimane di Studi sull'Alto Medioevo* XXI, Spoleto, 1974, pp. 41-138.

FUENTES DOMÍNGUEZ, A., «Extremadura en la Tarda Antigüedad», *Extremadura Arqueológica* 4 (1995), pp. 217-237.

GURT, J. M.; RIPOLL, G. y GODOY, C., «Topografía de la Antigüedad Tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo», *AntTard* 2 (1994), pp. 161-180.

GUTIÉRREZ LLORET, S., «De la *ciuitas* a la *medina:* destrucción y formación de la ciudad en el sureste de Al-Andalus. El debate arqueológico», *IV Congreso de Arqueología Medieval Española (Alicante 1993).* I. Alicante, 1993, pp. 13-35.

LIEBESCHUETZ, J. G. H. W., «The end of ancient city», en J. Rich (ed.), *The city in Late Antiquity,* Londres/Nueva York, 1992, pp. 1-49.

RIPOLL LÓPEZ, G., «The transformation and process of acculturation in Late Antique Hispania: select aspects from urban and rural archeological documentation», en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture & Society,* Leiden, 1999, pp. 263-302.

AGUAROD OTAL, C. y MOSTALAC CARRILLO, A., *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía,* Zaragoza, 1998.

ARCE, J., «Emperadores, palacios y *villae*», *AntTard* 5 (1997), pp. 293-302.

—, «Mérida tardorromana (284-409)», en J. Arce, *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval,* Madrid, 1998, pp. 190-210.

CARRILLO, J. R.; HIDALGO, R.; MURILLO, J. F. y VENTURA, A., «Córdoba. De los orígenes a la Antigüedad Tardía», en F. García Verdugo y F. Acosta (eds.), *Córdoba en la Historia, la construcción de la Urbe,* Córdoba, 1999, pp. 37-74.

CHIESA, G. y ARSLAN, E. A., *Felix Temporis Reparatio. Tai del Convengo Archeologico Internazionale Milano Capital dell'Impero Romano (Milano, 8-11 marzo 1990),* Milán, 1992, pp. 381-394.

FUENTES, A., «Extremadura en la Tarda Antigüedad», *Extremadura Arqueológica* 4 (1995), pp. 217-237.

GRANADOS, J. O. y RODÁ, I., «Barcelona a la Baixa Romanitat», en *III Congrés d'Historia de Barcelona (Barcelona, 1993),* Barcelona, 1993, pp. 25-46.

GURT, J. M. y GODOY, C., «Barcino. De sede imperial a urbs regia en época visigoda», en G. Ripoll y J. M. Gurt (eds.), *Sedes Regiae (400-800),* Barcelona, 2000, pp. 425-466.

HALEY, E. W., «A palace of Maximianus Herculius at Corduba?, *ZPE* 101 (1994), pp. 208-214.

HIDALGO PRIETO, R. y VENTURA VILLANUEVA, A., «Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en Corduba», *Chiron* 24 (1994), pp. 221-240.

PALOL, P., «Transformaciones urbanas en Hispania durante el Bajo Imperio: los ejemplos de Barcino, Tarraco y Clunia. Trascendencia del modelo a época visigoda: Toledo», en G. Sena Chiesa y E. A. Arslan, *Felix Temporis Reparatio. Tai del*

Convengo Archeologico Internazionale Milano Capital dell'Impero Romano (Milán, 8-11 marzo 1990), Milán, 1992, pp. 381-394.

RIPOLL, G. y ARCE, J., «The Transformation and End of Roman *Villae* in the West (Fourth-seven Centuries: Problems and Perspectives)», en G. P. Brogiolo; N. Gauthier y N. Christie (eds.), *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden/Boston/Köln, 2000, pp. 63-114.

TUDANCA CASERO, J. M., *Evolución socioeconómica del Alto y Medio Valle del Ebro*, Logroño, 1997.

La cristianización de la ciudad

BARRAL I ALTET, X., «Transformacions de la topografia urbana a la Hispània cristiana durant l'Antiguitat tardana», en *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, Barcelona, 1982, pp. 105-132.

—, «La cristianización de las ciudades romanas de Hispania», *Extremadura Arqueológica* 3 (1992), pp. 51-56.

BRENK, B., «La cristianizzazione della città tardoantica», en *La ciudad en el mundo romano. XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica, Actas*, vol. 1, Tarragona, 1993.

GARCÍA MORENO, L. A., «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía», *AEArq* 50-51 (1978), pp. 311-321.

GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispanas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995.

El mundo de las *villae* tardorromanas

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. A., «Los mosaicos de la Hispania romana», en J. Arce, S. Ensoli y E. La Rocca (eds.), *Hispania Romana.*

Desde tierra de conquista a provincia del Imperio, Milán, 1997, pp. 301-306.

ARCE, J., «Constantinopla, Tarraco y Centcelles», *Bulletí Arqueológic* (1994), pp. 147-164.

—, «La villa romana de Carranque (Toledo, España): identificación y propietario», *Gerión* 21.2 (2003), pp. 17-30.

ARIÑO GIL, E. y DÍAZ, P. C., «El campo: propiedad y explotación de la tierra», en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización,* Bari, 2002, pp. 59-96.

CHAVARRÍA, A., «Novedades bibliográficas sobre villae romanas en Hispania durante la Antigüedad tardía (1990-1999)», *Association pour l'Antiquité tardive, Bulletin* 8 (1999), pp. 57-67.

DÍAZ, P. C., «City and Territory in Hispania in Late Antiquity» en G. P. Brogiolo, N. Gauthier y N. Christie (eds.), *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages,* Leiden/Boston/Köln, 2000, pp. 3-35.

FERNÁNDEZ DE CASTRO, M. C., «Villa romana y basílica cristiana en Hispania», en *La religión romana en Hispania,* Madrid, 1981, pp. 383-389.

—, «Aproximación a la ciudad hispana de los siglos IV y V» en *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio,* vol. 2, Toledo, 1997, pp. 477-496.

—, «Las villas tardorromanas en *Hispania*», en J. Arce, S. Ensoli y E. La Rocca (eds.), *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio,* Milán, 1997, pp. 313-319.

FUENTES, A., «Las villas tardorromanas en *Hispania*», en J. Arce, S. Ensoli y E. La Rocca (eds.), *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio,* Milán, 1997, pp. 313-319.

GORGES, J.-G., *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problematique archéologiques,* París, 1979.

GUARDIA PONS, M., *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de iconografía,* Barcelona, 1992.

HAUSCHILD, T. y ARBEITER, A., *La vil.la romana de Centcelles,* Barcelona, 1993.
RIPOLL, G. y ARCE, J., «The Transformation and End of Roman *Villae* in the West (Fourth-seven Centuries: Problems and Perspectives)», en G. P. Brogiolo, N. Gauthier y N. Christie (eds.), *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages,* Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 63-114.
VV.AA., *Carranque. Esplendor de la Hispània de Teodosi,* Barcelona, 2001.

La Hispania visigoda

Obras generales

ARCE, J. y DELOGU, P. (eds.), *Visigoti e longobardi,* Firenze, 2001.
BARBERO, A. y VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica,* Barcelona, 1978.
BOWES, K. y KULIKOWSKI, M. (eds.), *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives,* Leiden-Boston, 2005.
BRAVO, G. (ed.), *La caída del Imperio romano y la génesis de Europa: cinco nuevas visiones,* Madrid, 2001.
CLAUDE, D., *Geschichte der Westgoten,* Stuttgart, 1970.
COLLINS, R., *España en la Alta Edad Media 400-1000*, Barcelona, 1978.
—, *La España visigoda, 409-711,* Barcelona, 2005.
CONCILIO III de Toledo. XIV centenario. 589-1989, Toledo, 1989.
FERREIRO, A. (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society,* Leiden/Boston/Köln, 1999.
GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de España visigoda,* Madrid, 1989.
HEATHER, P. (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the seventh Century. An Etnographic Perspective,* Woodbridge, 1999.
JAMES, E. (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches,* Oxford, 1980.

KING, P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo,* Madrid, 1981.
MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l'Espagne Visigothique,* Villeneuve d'Ascq, 2003.
ORLANDIS, J., *Historia de España. La España visigótica,* Madrid, 1977.
—, *Historia del Reino Visigodo español, Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas,* Madrid, 2003.
PÉREZ PUJOL, E., *Historia de las instituciones sociales de la España goda,* Valencia, 1896.
ROUCHE, M., *L'Aquitaine: des Wisigoths aux Arabes, 418-781. Naissance d'une région,* París, 1979.
SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Los orígenes de la nación española I,* Oviedo, 1972.
THOMPSON, E. A., *Los godos en España,* Madrid, 1971.
TORRES LÓPEZ, M. (ed.), *España visigoda (414-711 de J. C.),* en R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España,* tomo III, Madrid, 1940.
Visigodos. Historia y Civilización (Los). Antigüedad y Cristianismo III. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, Murcia, 1986.
WOLFRAM, H., *History of the Goths,* Berkeley, 1990.

Las invasiones del siglo V. La superposición de poderes

ARCE, J., *Bárbaros y romanos en Hispania, 400-507 A. D.* , Madrid, 2005.
CAMERON, A. *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía 395-600,* Barcelona, 1998.
DÍAZ, P. C., «La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos», *Stvdia Historica. Historia Antigua* 4-5 (1986-1987), Homenaje a Marcelo Vigil I, pp. 205-226.
—, «La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias», *Studia Zamorensia Historica* 7 (1986), pp. 353-365.
—, «La ocupación germánica del Valle del Duero: un ensayo interpretativo», *Hispania Antiqua* 18 (1994), pp. 457-76.

ESCRIBANO, M. V., «Usurpación y defensa de las Hispanias: Dídimo y Veriniano (408)», *Gerión* 18 (2000), pp. 509-534.

GILLET, A., «The Accesion of Euric», *Francia* 26/1 (2000), pp. 1-40.

GOFFART, W., *Barbarians and Romans A.D., 418-584. The Techniques of Accomodation,* Princeton, 1980.

HEATHER, P., *Goths and Romans, 332-489,* Oxford, 1991.

JIMÉNEZ GARNICA, A. M., *Orígenes y desarrollo del reino visigodo de Tolosa,* Valladolid, 1983.

JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire, 284-602*, 3 vols., Oxford, 1964.

PELLICIARI, L., *Sulla natura giuridica dei raporti tra Visigoti e Impero Romano al tempo dell'invasione del V° secolo,* Milán, 1982.

TORRES, C., *El reino de los suevos*, La Coruña, 1977.

UBRIC RABANEDA, P., *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada, 2004.

El siglo VI. El lento camino hacia la consolidación visigoda

ABADAL, R. D', *Del reino de Tolosa al reino de Toledo,* Madrid, 1960.

ARIÑO, E. y DÍAZ, P. C., «Poblamiento y organización del espacio. La Tarraconense pirenaica en el siglo VI», *Antiquitè Tardive* 11 (2003), pp. 223-237.

BARNWELL, P. S., *Emperor, prefects and kings in the Roman West, 395-565,* Londres, 1992.

DÍAZ, P. C., «La rue à Merida au VI^{e} siècle: usage sacré et usage profane», en *La rue, lieu de sociabilité? Rencontres de la rue.* Actes du colloque de Rouen (16-19 novembre 1994), Rouen, 1997, pp. 331-340.

—, «El testamento de Vicente: Propietarios y dependientes en la *Hispania* del siglo VI», en M. J. Hidalgo, D. Pérez y M. J. R.

Gervás (eds.), *Romanización y reconquista en la península Ibérica: Nuevas perspectivas,* Salamanca, 1998, pp. 257-270.

—, «El *Parrochiale Sueuum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* tardoantigua», en J. Alvar (ed.), *Homenaje a José M.ª Blázquez,* vol. VI, Madrid, 1998, pp. 35-47.

García Iglesias, L., «El intermedio ostrogodo en Hispania (507 549 d.C.)», *Hispania Antiqua* 5 (1975), pp. 89-120.

García Moreno, L. A. y Rascón Marqués, S., *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía,* Alcalá de Henares, 1999.

Stroheker, K. F., «Leovigild», en K. F. Stroheker (ed.), *Germanentum und Spätantike,* Zúrich/Stuttgart, 1965, pp. 131-191.

Teillet, S., *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Vè au VIè siècle,* París, 1984.

Thompson, E. A., «The End of Roman Spain», *Nottingham Medieval Studies* 20 (1976), pp. 3-28; 21 (1977), pp. 3-31; 22 (1978), pp. 3-22; 23 (1979), pp. 1-21 [publicado en *Romans and Barbarians. The decline of the westwern empire,* Madison, 1982, pp. 135-229].

El siglo VII. Poder político y control social

Abadal, R. d', «La monarquia en el Regne de Toledo», en J. Sobrequés i Callicó (ed.), *Dels Visigots als Catalans*, Barcelona, 1970, pp. 57-67.

Alvarado Planas, J., *El problema del germanismo en el derecho español*, Madrid, 1997.

Barral i Altet, X., *La circulation des monnaies suèves et visigothiques: Contribution à l'histoire économique du royaume visigot*, Múnich, 1976.

Díaz, P. C., «Propiedad y explotación de la tierra en la *Lusitania* tardoantigua», *Stvdia Historica. Historia Antigua* 10-11 (1992-1993), pp. 297-309 [J.-G. Gorges y M. Salinas (eds.), *Les cam-*

pagnes de Lusitanie romaine. Occupation du sol et habitats, Madrid, 1994 (C.C.V. 47), pp. 297-309].

—, «Visigothic Political Institutions», en P. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the seventh Century. An Etnographic Perspective*, Woodbridge, 1999, pp. 321-372.

—, «City and territory in Hispania in Late Antiquity», en G. P. Brogiolo, N. Gauthier y N. Christie (eds.), *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden/Boston/Köln, 2000, pp. 3-35.

—, «Monasteries in a Peripheral Area: seventh-century Gallaecia», en M. de Jong, F. Theuws y C. van Rhijn (eds.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden/Boston/Köln, 2001, pp. 329-359.

DIAZ, P. C. y VALVERDE, M.ª R., «The theorethical strength and practical weakness of the visigothic monarchy of Toledo», en F. Theuws y J. L. Nelson (eds.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden/Boston/Köln, 2000, pp. 59-93.

FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA, L., «Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano visigoda», *Studia Historica. Historia Antigua* 12 (1994), pp 159-167.

GARCÍA GALLO, A., «Consideración critica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda», *Anuario de Historia del Derecho Español* 44 (1974), pp. 343-464.

GARCÍA LÓPEZ, Y., *Estudios críticos de la «Lex Wisigothorum»*, Alcalá de Henares, 1996.

GARCÍA MORENO, L. A., «Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo», *Anuario de Historia del Derecho Español* 44 (1974), pp. 5-155.

GURT, J. M., «Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: dinámicas urbanas», *Zephyrus* 53-54 (2000-2001), pp. 443-471.

ISLA FREZ, A., «El "officium palatinum" visigodo. Entorno regio y poder aristocrático», *Hispania* 62 (2002), pp. 823-847.

PÉREZ SÁNCHEZ, D., *El ejército en la sociedad visigoda*, Salamanca, 1989.

PETIT, C., *Ivstitia gotica. Historia social y teología del proceso en la* Lex Visigothorum, Huelva 2001.

REYDELLET, M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine à Isidore de Séville*, Roma, 1981.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *En torno a los orígenes del feudalismo I. I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos,* Mendoza, 1942.

—, «El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos», *Cuadernos de Historia de España* 5 (1946), pp. 5-110.

VALLEJO GIRVÉS, M., *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de historia mediterránea,* Alcalá de Henares, 1993.

VALVERDE CASTRO, M. R., *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio,* Salamanca, 2000.

VIGIL, M. y BARBERO, A., «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antiqua* 4 (1974), pp. 379393.

El triunfo de la Iglesia

ABADAL, R. D', «Els concilis de Toledo», en J. Sobrequés i Callicó (ed.), *Dels Visigots als* Catalans, Barcelona, 1970, pp. 69-93.

ANTON, H. H., Der König und die Reichkonzilien in westgotischen Spanien, *Historisches Jahrbuch* 92 (1972), pp. 257-281.

CASTELLANOS, S. M., *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La* Vita Aemiliani *de Braulio de Zaragoza,* Logroño, 1998.

—, *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural,* Logroño, 2004.

CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* Granada, 1999.

CAZIER, P., *Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne catholique*, París, 1994.

CLAUDE, D., *Adel, Kirche und Köningtum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971.

DÍAZ, P. C., *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987.

—, «Propiedad y poder: La Iglesia de Lusitania en el siglo VII», en A. Velázquez, E. Cerrillo y P. Mateos (eds.), *Los últimos romanos en Lusitania, Cuadernos Emeritenses* 10 (1995), Mérida, pp. 49-72.

—, «Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain», en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden/Boston/Köln, 1999, pp. 169-199.

—, «Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua», *Historia: Questões e debates* 33 (2001), pp. 41-75.

—, «Monasteries in a Peripheral Area: Seventh-Century Gallaecia», en *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, M. de Jong, F. Theuws y C. Van Rhijn (eds.), Leiden/Boston/Köln, 2001, pp. 329-359.

—, «El cristianismo y los pueblos germánicos», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid, 2003, pp. 687-758.

DÍAZ, P. C. y TORRES, J. M., «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)», en J. Santos y R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Revisiones de Historia Antigua III* (Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz, 25 a 27 de noviembre de 1996), Vitoria-Gasteiz, 2000, pp. 235-261.

FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955.

FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1983.

—, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000.

GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978.

GIL, J., «Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII», *Hispania Sacra* 30 (1977), pp. 9-110.

GODOY, C. y VILELLA, J., «De la *Fides* gótica a la Ortodoxia nicena: inicios de la teología política visigoda», en *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y Cristianismo III)*, Murcia, 1986, pp. 117-144.

GONZÁLEZ SALINERO, R., *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Roma, 2000.

JUAN, M.ª T. DE, «La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias», *Polis* 10 (1998), pp. 167-180.

ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971.

—, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976.

SCHAFERDIEK, K., *Die Kirchen in den Reichen der Westgoten und Sueven bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlín, 1967.

SOTOMAYOR, M. y GONZÁLEZ, T., *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979.

VALVERDE CASTRO, M.ª R., «Leovigildo, Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino», *Iberia* 2 (1999), pp. 123-132.

Epílogo: los últimos reyes y la invasión musulmana

BARBERO, A. «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania* 30 (1970), pp. 245-326.

BARBERO, A. y VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1974.

CHALMETA, P., *Invasión e islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994.

COLLINS, R., «Julian of Toledo and the royal succession in late seventh-century Spain», en *Early medieval kingship,* P. J. Sawyer y I. N. Wood (eds.), Leeds, 1977, pp. 30-49.

—, *The Arab conquest of Spain 710-797,* Oxford, 1989.

DIESNER, H. J., «König Wamba und das westgotisches Frühfeudalismus», *Jahrbuch der österreischischen Byzantinistik* 18 (1969), pp. 7-35.

GARCÍA MORENO, L. A., *El fin del reino visigodo de Toledo, decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica,* Madrid, 1975.

ISLA FREZ, A., «Conflictos internos y externos en el fin del reino visigodo», *Hispania* 62 (2002), pp. 619-636.

MANZANO MORENO, E., *La frontera de Al-Andalus en época de los Omeyas,* Madrid, 1991.

MENÉNDEZ BUEYES, L. R., *Reflexiones críticas sobre el origen del reino de Asturias,* Salamanca, 2001.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., «El *senatus* visigodo. Don Rodrigo, rey legítimo de España», *Cuadernos de Historia de España* 6 (1947), pp. 5-99.

Colección Fundamentos
Serie Historia de España

Vol. I	VV. AA., *La prehistoria de España* (en prensa).
Vol. II	VV. AA., *La protohistoria de la España prerromana* (en prensa).
Vol. III	ROLDÁN HERVÁS, J. M. y WULFF ALONSO, F., *Citerior y Ulterior: las provincias romanas de Hispania en la era republicana.*
Vol. IV	PLÁCIDO, D., *Hispania durante el Alto imperio* (en prensa).
Vol. V	DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.; MARTÍNEZ MAZA, C. y SANZ HUESMA, F. J., *Hispania tardoantigua y visigoda.*
Vol. VI	MARTOS, J.; SOUTO, J. A. y CARRASCO, A. I., *Al-Andalus* (en prensa).
Vol. VII	RÁBADE OBRADÓ, M.ª del P.; RAMÍREZ VAQUERO, E. y UTRILLA UTRILLA, J. F., *La dinámica política.*
Vol. VIII	PORRAS ARBOLEDAS, P. A.; RAMÍREZ VAQUERO, E. y SABATÉ I CURULL, F., *La época medieval: administración y gobierno.*
Vol. IX	AYALA MARTÍNEZ, C. de; CANTERA MONTENEGRO, E.; CAUNEDO DEL POTRO, B. y LALIENA CORBERA, C., *Economía y sociedad en la España medieval.*
Vol. X	NIETO SORIA, J. M. y SANZ SANCHO, I., *La época medieval: Iglesia y cultura.*
Vol. XI	VV. AA., *La España de los Austrias* (en prensa).
Vol. XII	MARTÍNEZ RUIZ, E. y VIDAL, J. J., *Política interior y exterior de los Borbones.*
Vol. XIII	ALVAR EZQUERRA, A. y DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *La sociedad española en la Edad Moderna.*
Vol. XIV	ALVAR EZQUERRA, A.; ANES, G.; GARCÍA FERNÁNDEZ, M.; GARCÍA GUERRA, E.; RUIZ RODRÍGUEZ, J. I.; SAAVEDRA, P. y ZOFÍO, J. C., *La economía en la España moderna.*
Vol. XV	GIL FERNÁNDEZ, L.; GÓMEZ CANSECO, L.; GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, J. L.; MESTRE SANCHÍS, A. y PÉREZ GARCÍA, P., *La cultura española en la Edad Moderna.*
Vol. XVI	GUERRERO LATORRE, A.; PÉREZ GARZÓN, S. y RUEDA HERNANZ, G., *Historia política, 1808-1874.*
Vol. XVII	AVILÉS FARRÉ, J.; ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M.ª D. y SUEIRO SEOANE, S., *Historia política, 1875-1939.*
Vol. XVIII	MARÍN, J. M.ª; MOLINERO, C. e YSÁS, P., *Historia política, 1939-2000.*
Vol. XIX	RUEDA HERNANZ, G., *España, 1790-1900. Sociedad y condiciones económicas.*
Vol. XX	SÁNCHEZ MARROYO, F., *La España del siglo XX. Economía, demografía y sociedad.*

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

HISTORIA ANTIGUA

Nunca gozó el estudio de la historia peninsular en la Antigüedad tardía de tanta popularidad como otros periodos de nuestro pasado. El Bajo Imperio romano en Hispania estuvo, por lo general, algo mejor atendido, sin embargo, los visigodos quedaron relegados y sólo unos pocos historiadores -en su práctica totalidad fuertemente ideologizados- se preocuparon durante el siglo XX de este periodo. La historiografía reciente ha supuesto que podía restaurar la historia que realmente fue, alejándose de las premisas ideológicas que marcaban la precedente; sin embargo, la producción reciente contiene las mismas dosis de ideología que antes. Considerando que carece de sentido mirar con desdén la producción historiográfica del siglo pasado, queremos ofrecer a nuestros lectores un texto en el que se satisfagan los modelos del pasado y las posiciones del presente. Este volumen constituye una rica aproximación al periodo final de la Hispania romana en el que se conjugan equilibradamente la información documental, la interpretación de los acontecimientos y las explicaciones de carácter teórico.

Pablo C. Díaz Martínez, profesor titular de Historia antigua en la Universidad de Salamanca, ha centrado sus investigaciones en el ámbito de las transformaciones acaecidas entre la Antigüedad y el Medievo.

Clelia Martínez Maza, profesora titular de Historia antigua en la Universidad de Málaga, ha dirigido su actividad investigadora al estudio de la religión grecorromana, especialmente de los cultos mistéricos y sus relaciones con el cristianismo.

Francisco Javier Sanz Huesma, doctor en Historia antigua por la Universidad de Zaragoza, es especialista en la historia política y administrativa de los siglos III a VI.

ISBN-13: 978-84-7090-482-C
ISBN-10: 84-7090-482-5

9 788470 904820

ISTMO

www.istmo.es